AYACUCHO EN LA PERSPECTIVA DE LAS CIENCIAS DE LA CULTURA

NÉSTOR GODOFREDO TAIPE CAMPOS (EDIT.)

pres
| editores-impresores |

AYACUCHO EN LA PERSPECTIVA DE LAS CIENCIAS DE LA CULTURA

AYACUCHO EN LA PERSPECTIVA DE LAS CIENCIAS DE LA CULTURA

Néstor Godofredo Taipe Campos
(Edit.)

Pres
| editores – impresores |

AYACUCHO EN LA PERSPECTIVA DE LAS CIENCIAS DE LA CULTURA

284 páginas, ilustraciones, mapas y gráficos.

Etnografía / Pensamiento mítico / Pensamiento religioso / Tradición oral / Arte / Danza / Medicina andina / Espacios sagrado / Lagunas / Caminos prehispánicos / Wari / Ciudad prehispánica / Período Formativo e Intermedio Temprano / Ayacucho.

© **Taipe Campos, Néstor Godofredo** y otros
Jr. Antonio Ribeyro 184, Depto 502, Jesús María, Lima.
ngtaipe@yahoo.com

Diseño de carátula: Néstor Godofredo Taipe Campos.
Portada: Layqapa uman [Cabeza de bruja o Cabeza voladora]. Cerámica escultórica del maestro Arístides Quispe Lope (Fotografía: Raúl Hernán Mancilla Mantilla, 2018).
Corrección: Mery Laurente Chahuayo.
Diagramación: Néstor Godofredo Taipe Campos.
Fotografías de interiores: Raúl Mancilla, Néstor Taipe, Roly Najarro, Mario Maldonado y otros.

Edición, diseño e impresión por:
Producciones estratégicas - pres
de Edgar Hugo Cano Pérez
Urb. María Parado de Bellido Mz. K - 13
✆ 066-312222 / 966-181955 - AYACUCHO

Primera edición: Ayacucho, marzo de 2019
Tiraje de 1,000 ejemplares

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú: 2019-03709
ISBN: 978-612-46214-7-5

Perú suyupi rurasqa/Impreso en el Perú

El contenido de los artículos es de responsabilidad de los autores.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN 9

PRIMERA PARTE:
ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS

LOS SERES FABULOSOS EN EL ARTE Y LA TRADICIÓN ORAL AYACUCHANA COMO DISPOSITIVOS CULTURALES DE DOMINACIÓN 15
Néstor Godofredo Taipe Campos

EL SENTIDO SEMIÓTICO DE SANTA BÁRBARA EN UNA COMUNIDAD AYACUCHANA 59
Roly Jaime Najarro Martínez

MITO DE ORIGEN DE LOS PUEBLOS QUECHUAS HUALLA Y TIQUIHUA EN EL SUR DE AYACUCHO 79
Mario Maldonado Valenzuela

LA DANZA NAVIDEÑA EN HUANCA SANCOS, AYACUCHO 111
Alex Huamanculí Allccahuamán

TIPOLOGÍA DE LOS MÉDICOS ANDINOS EN AYACUCHO–PERÚ 133
Walter Pariona Cabrera y Georgina Icochea Martel

SEGUNDA PARTE:
ESTUDIOS ARQUEOLÓGICOS

LAGUNAS: ESPACIOS SAGRADOS Y SISTEMAS HIDRÁULICOS PREHISPÁNICOS 145
Marcelina Berrocal Avilés

YUNKAMAN RINA ÑAWPAQ ÑANKUNA, INKAPA ÑANNIN NISQANKUNA, AYACUCHO 169
Cirilo Vivanco e Iván Vivanco

WARI, CIUDAD PREHISPÁNICA COMPLEJA EN EL ÁREA ANDINA 201
Ismael Pérez Calderón

EL PERÍODO FORMATIVO E INTERMEDIO TEMPRANO EN LA ZONA NORTE DE AYACUCHO, UN ENFOQUE DESDE LA ARQUEOLOGÍA DEL PAISAJE 241
Jorge Luis Soto Maguino

PRESENTACIÓN

Ayacucho en la perspectiva de las ciencias de la cultura es un libro que reúne nueve trabajos sobre cultura en el centro–sur andino peruano. Las canteras disciplinarias de los escritores son la arqueología y la antropología; sin embargo, el enfoque de cada uno de los estudios va más allá de sus propias fronteras asumiendo un carácter interdisciplinario en diversos grados.

Aunque las ciencias de la cultura no refieran únicamente a la antropología y la arqueología, sino que dicha categoría puede y es abordada por otras disciplinas, en el contexto regional, específicamente, desde la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, son las que más contribuyen con las investigaciones culturales. Las ciencias históricas tienen también su lugar en este proceso.

Los cinco trabajos sobre antropología y los cuatro sobre arqueología en este libro presentan un abanico de investigaciones que ha sido desarrollado por profesionales adscritos a dos instituciones que, por competencia, están involucradas con la cultura, estas son la Universidad de San Cristóbal y la Dirección Desconcentrada de Cultura de Ayacucho.

Este esfuerzo académico se suma a otras publicaciones que en Ayacucho se viene produciendo desde las escuelas profesionales de antropología, arqueología e historia, comunicación y trabajo social de la UNSCH. El año 2018, hemos sido testigos de la puesta en circulación de diversas revistas científicas, varios libros y muchos artículos en medio virtuales.

En la primera parte del libro, estudios antropológicos, presentamos cinco aportes: *Néstor Taipe*, en "Los seres fabulosos en el arte y la tradición oral ayacuchana como dispositivos culturales de dominación", estudia a las *qarqachas* (incestuosos), *layqapa uman* (cabeza de bruja), *mana allin* (condenado) y *sukuku supay* (diablo en el remolino de aire), seres que existen en el imaginario de los quechuas del centro–sur andino peruano, y tienen varias funciones culturales relacionadas con la coerción y el control social, de hacer que el individuo se someta a las reglas y normas que rigen el funcionamiento de la sociedad, para lograr su

sumisión y mantenerlo en condición subordinada, aunque también puede actuar como dispositivo refractante hacia los dominantes adoptando formas simbólicas contestatarias.

Roly Najarro, en "El sentido semiótico de Santa Bárbara en una comunidad ayacuchana", estudia la semántica de la santa mencionada, los léxicos utilizados al referirlo, los mitos construidos en torno a este personaje, las razones por las que Santa Bárbara es utilizada como toponimia y, por último, la asociación de la santa con el Rayo (*Illapa o Libiac*). Llama la atención las fotografías de las estatuas de esta santa en la catedral de Ayacucho y en la comunidad campesina de Santa Bárbara; en la primera, la santa pincha con una gran espada a la cabeza decapitada de su padre; en la segunda, este motivo está ausente.

Mario Maldonado, en "Mito de origen de los pueblos quechuas Hualla y Tiquihua en el sur de Ayacucho", somete a análisis un mito fundacional de los pueblos relacionados con la laguna de *Wachwaqasa*. Este estudio es semejante a las aldeas sumergidas analizadas por Efraín Morote. El agua es un operador simbólico que pauta la praxis social de los integrantes de las sociedades donde circulan y son consumidas estas tradiciones orales. La transgresión a las reglas sociales sumergió a un pueblo, los sujetos excluidos de este castigo simbólico se dividen y fundan los dos pueblos quechuas en cuestión. Resulta interesante cómo el autor va tejiendo desde el relato mítico, el proceso socio histórico de estos pueblos, ratificando que en las sociedades ágrafas el mito es una forma de memoria colectiva que metaforiza a los procesos sociales.

Alex Huamanculí, en "La danza navideña en Huanca Sancos, Ayacucho", describe y analiza la danza navideña en la provincia sureña, explica su origen, las permanencias y los cambios culturales en la práctica ritual de los pobladores del valle de Qaracha. El autor postula que el origen de esta danza se remonta hasta el *Qhapaq Raymi*, algunas de cuyas características tienen semejanza y coincidencia con la danza estudiada. Esos takis, durante la colonia, se habrían transformado en la danza navideña a través de procesos sincréticos andinos y occidentales.

Walter Pariona y *Georgina Icochea*, en "Tipología de médicos andinos en Ayacucho–Perú", aborda la vigencia de los conocimientos andinos ancestrales sobre las formas de restablecer la salud de los pobladores. Los autores asumen la epistemología de la diversidad cultural y dan cuenta de la existencia de tres formas de aprendizaje de los actuales médicos o curadores andinos, denominados *hampiqkuna* en *kichwa*, y son los especialistas revelados por la divinidad, los que aprendieron de las enseñanzas de sus familiares y los que ocasionalmente interactuaron con los curadores.

En la segunda parte del libro, estudios arqueológicos, tenemos cuatro apor-

tes: *Marcelina Berrocal*, en "Lagunas: Espacios sagrados y sistemas hidráulicos prehispánicos", construye un enfoque analítico y proyectivo realizado sobre la base de las evidencias arqueológicas y antropológicas halladas en la Laguna *Piñaqucha* de Cuchuquesera y otras experiencias prehispánicas estudiadas sobre conservación y sacralidad del agua. Se trata de un intento por entender y reconstruir a través de la interpretación sistemática el significado de las lagunas en la concepción de las sociedades andinas, como un recurso natural, sagrado y como fuente de vida primordial. Por su valor histórico e interés social es posible proyectar en el futuro un desarrollo turístico de la región. Todavía quedan por explicar la presencia de los restos humanos mezclados entre los objetos rituales practicados en los alrededores de las lagunas, pero los datos descritos por Marcelina inciden en dicha presencia.

Cirilo e *Iván Vivanco*, en "*Yunkaman rina ñawpaq ñankuna, inkapa ñannin nisqankuna*, Ayacucho" ("Caminos antiguos a la selva, lo que dicen las redes viales Inka, Ayacucho"), con un dominio exquisito del *kichwa* o *runasimi*, estudian las redes viales prehispánicas en un territorio agreste entre Ayacucho, Cusco y Apurímac. Sin duda estos caminos fueron anteriores a las ocupaciones *inqas*, pero estos los ampliaron, mantuvieron y reconfiguraron según sus fines políticos, religiosos, militares, económicos y sociales. Los autores hacen notar también que estas redes viales estuvieron asociadas con todo un complejo cultural constituido por *wakas*, *apus*, *wankas*, *apachitas*, *saywas*, *ushnus*, *tampus* y puentes. Obviamente, el mantenimiento de estos caminos debió movilizar a una gran cantidad de fuerza de trabajo controlada por la administración Inqa.

Ismael Pérez, en "Wari, ciudad prehispánica compleja en el área andina", da cuenta del proyecto urbanístico de los waris y la red de caminos que unificó al extenso territorio que abarcó este imperio prehispánico. El quechua (*kichwa*) y *aymara* habrían sido los idiomas atribuidos al Estado Wari, con su capital política y administrativa en Ayacucho, que perduró por más de 400 años (siglos VI–IX d.C.), desde donde se impartían los progresos obtenidos en el arte, ciencia y tecnología expresados en la construcción de ciudades, caminos, textiles, cerámica, orfebrería y el poder político para el control de recursos existentes en las diferentes regiones conquistadas y anexadas.

Cierra el libro *Jorge Soto* con su trabajo titulado "El Período Formativo e Intermedio Temprano en la zona norte de Ayacucho, un enfoque desde la arqueología del paisaje", abordando los procesos históricos acaecidos en zona norte del departamento de Ayacucho, durante los periodos aludidos en el título. El autor desarrolla el enfoque del medio ambiente desde diferentes perspectivas teóricas; luego se centra en la descripción de los diferentes recursos que existe en el área referida; y, por último, da a conocer sobre los asentamientos humanos durante

el Período Formativo e Intermedio Temprano, sus emplazamientos, distribución y jerarquización de 268 sitios arqueológicos que permiten deducir los motivos de continuidad y concentración de los grupos humanos.

Néstor G. Taipe Campos
Jesús María, febrero de 2019

Primera parte

ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS

Los seres fabulosos en el arte y la tradición oral ayacuchana como dispositivos culturales de dominación

Néstor Godofredo Taipe Campos[1]

Introducción

El estudio sobre los seres fabulosos en el arte y la tradición oral ayacuchana refiere a las qarqachas (incestuosos), layqapa uman (cabeza de bruja), *mana allin* (condenado) y sukuku supay (diablo en el remolino de aire), seres que existen en el imaginario de los quechuas del centro–sur andino peruano, y tienen varias funciones culturales relacionadas con la coerción y el control social, de hacer que el individuo se someta a las reglas y normas que rigen el funcionamiento de la sociedad, para lograr su sumisión y mantenerlo en condición subordinada, aunque también puede actuar como dispositivo refractante hacia los dominantes adoptando formas simbólicas contestatarias.

La cerámica escultórica y la tradición oral se constituyen en formas de ingreso al estudio del pensamiento mítico, porque ellas vienen a ser la materialización del imaginario que circula bajo diversos códigos culturales que también son puertas de entrada para comprender cómo estos seres se encuentran incorporados en la cosmovisión actual de nuestros sujetos de estudio.

Tres fueron las preguntas en esta investigación: ¿cuál fue la finalidad de la difusión de las tradiciones sobre los seres fabulosos en la población indígena colonizada por los europeos? ¿sobre cuáles hechos sociales ejercen coerción y sanción los seres fabulosos en los consumidores de estas tradiciones orales? y ¿cómo se incorporaron estos seres en la cosmovisión del poblador andino actual?

Expongo, primero, algunas cuestiones teóricas sobre la dominación cultural en el contexto colonial, la tradición sobre los seres fabulosos; y, la cosmovisión,

1 Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, ngtaipe@yahoo.com.

las pautas y las transgresiones en los productores y consumidores de esta tradición; segundo, los registros orales y visuales sobre los seres fabulosos en cuestión; y, tercero, los fines, coerciones, sanciones e inserción de estos seres en la cosmovisión andina actual.

Con relación a la dominación cultural en el contexto colonial contribuyen principalmente S. Gruzinski, E. Galeano, L. Millones y A. López Austin. En síntesis, para lograr la dominación total no solo fueron necesarias la superioridad militar y tecnológica, fue también imprescindible la colonización del imaginario o la conquista espiritual de la población indígena.

Referida a la semántica de la tradición contribuyen esencialmente J. Xifra, R. Pérez–Taylor y G. Giménez. Sobre el relato aportan R. Barthes, A. Greimas y H. Beristáin. Con respecto a los cuatro seres fabulosos hay dos tipos de literatura, un grupo, integrado por C. Toro, C. Ramos, H. Castro y otros, que solo presenta el texto de los relatos. El otro grupo, constituido por L. Millones, A. Vergara, N. Fourtané, R. Cavero y otros, somete a análisis a la tradición oral sobre los seres estudiados. Con relación a la cosmovisión contribuyen W. Dilthey, J. Marías, A. López Austin y J. J. García; sobre las pautas ideales y reales referimos principalmente a V. Turner; finalmente, para la transgresión aporta H. Caldelari.

1. Cuestiones teóricas

1.1. Dominación cultural en el contexto colonial

La invasión fue justificada porque "América era el vasto imperio del diablo" (Galeano, 1999), por lo que era necesaria la acción pastoral, evangelizadora o civilizadora de los europeos cristianos a los "indios" gentiles que vivían "bajo el engaño del diablo", causa por la cual eran idólatras y adoradores de dioses falsos; por tanto, como señaló G. Delgado (2006), la conquista tuvo para los invasores un carácter redentor que permitiría salvar a los "indios", rescatarlos de las garras del diablo y encauzarlos por el camino de la "verdadera fe". Pero además de "servir a Dios y su Majestad" (Galeano, 1999, pág. 23) los invasores buscaban riquezas. La epopeya de los europeos en América combinó la propagación de la fe cristiana con la usurpación y el saqueo de las riquezas (Galeano, 1999). El oro y la plata americana contribuyeron con creces en la acumulación originaria del capital que impulsó el desarrollo industrial europeo.

Los invasores tuvieron superioridad tecnológica, poseyeron la espada, puñales, arcabuces, pólvora, caballos y armaduras; conocieron la escritura, la brújula, dominaron la navegación y la cartografía; y, traían grandes ambiciones por el oro y la plata. Además, los españoles, para conquistar a los aztecas e inqas, aprovecharon de las rivalidades y resentimientos inter étnicos y de las tensiones

y conflictos entre los integrantes de las noblezas aborígenes. Se añadió también la imposición y dominación religiosa, les fue imprescindible convencer a los indígenas de la superioridad del Dios y su cortejo cristiano, destruyeron a los templos y adoratorios nativos, superpusieron sus iconos sobre los espacios sagrados nativos, destruyeron sus ídolos, persiguieron, enjuiciaron y castigaron a los sacerdotes y practicantes de los cultos ancestrales; inventaron mitos como los de la guadalupana, Copacabana, Cocharcas, de aparición del "Niño", de Cristo, de "Santas" y "Santos" diversos.

La dominación cultural fue apabullante. La dominación económica, política y militar fue total. Las formas de resistencia optaron por la clandestinidad y formas diversas de aculturación para sobrevivir. El cura, el cacique y el corregidor eran la trilogía que dominaba y esquilmaba a los pueblos colonizados. Los seres fabulosos cumplían un rol de coerción, control social y de introducir el miedo en las conciencias de los indígenas que se tornaban en sujetos fáciles de explotación.

a. Colonización del imaginario

La occidentalización movilizó tanto a la religión como al mercado, cañones y las imágenes cristianas. Fueron implantadas instituciones, prácticas y creencias para transformar a los naturales. La occidentalización fue a la vez material, religiosa y política (Gruzinski, 1999).

Pero, más allá de "los enfrentamientos militares, políticos, sociales, económicos, el aspecto más desconcertante en la conquista española fue la irrupción de otra forma de aprehender la realidad. 'La realidad' colonial se desplegaba en un tiempo y un espacio distintos, descansaba en otras ideas del poder y de la sociedad, desarrollaba enfoques específicos de la persona, de lo divino, de lo sobrenatural y del más allá" (Gruzinski, 1988, pág. 186). Aunque de modo diferente ambos mundos valoraban lo sobrenatural. Los indios creyeron reconocer en los barbudos a Quetzalcóatl o Viracocha. Los evangelizadores tomaron a los dioses nativos por manifestaciones del diablo, la embriaguez, los éxtasis y la alucinación indígenas fueron tomadas como expresiones diabólicas.

Gruzinski (op. cit.) expuso que la palabra tenía límites para hacer comprender los conceptos y las categorías cristianas. Tuvieron que recorrer a apoyos visuales en el catecismo testeriano, pero su alcance fue limitado. Se valieron del dramatismo que llevaba a la comunidad a estados de depresión o de excitación en que se mezclaba el dolor, lágrimas, estupefacción, temor y a veces pánico. Los frescos, las pinturas, las esculturas tuvieron mejor difusión porque desplegaban ante los ojos de los nativos la iconografía cristiana, aunque las decoraciones eran más ricas en las ciudades que en el campo. Los indios fueron entrenados en talleres y luego se asistirá a una "copia salvaje" e "imperfecta" de la iconografía. Los

oratorios domésticos se poblarán con estas imágenes, estatuillas y exvotos. La difusión de las imágenes creó un nuevo orden visual y un orden imaginario. El culto mariano y otros más son muestras de cómo la iglesia intentó la colonización del imaginario indígena.

Los invasores "sabían que las imágenes podían constituir a la vez una herramienta de la memoria, un instrumento de dominación, un sustituto afectivo o un señuelo engañoso. Pero eran, por encima de todo […] un significante asociado a un significado" (Gruzinski, 1999, pág. 515). De este proceso colonizante está aún vigente todo un sistema iconográfico, sígnico y simbólico.

El imaginario impuesto lo compone el infierno, los demonios, el paraíso, los ángeles y los santos. Organizan opositivamente el bien y el mal, "el cromatismo, las intensidades luminosas, los colores, los sonidos, los materiales se reparten en pares antitéticos que repiten en todos los tonos la dualidad y su resolución última para beneficio del Bien, de Dios, de la Virgen, etc. Lógica imperturbable y rígida de un sistema que de modo infalible clasifica en una sola y única casilla lo feo, lo sulfuroso, lo oscuro, el estrépito" (Gruzinski, 1988, pág. 197).

La pedagogía de lo imaginario fue más allá de las palabras e imágenes pintadas, se arraigó en lo afectivo, explotó las emociones, el miedo y las angustias, lo integró en un sentimiento de culpa, pecado y condena. Gran parte de ese imaginario fue interiorizado por los "naturales", aunque hubo modificaciones y reinterpretaciones en las que, inclusive, utilizaron a la tradición cristiana en contra de los dominantes como en el mito del *Tawa Ñawi*, que es un infierno ubicado en las alturas de Huanta, donde pagan sus culpas los explotadores de los campesinos.

b. Dominación religiosa

Desde su llegada, la iglesia basó su dominio en el ejercicio de violencia a través del discurso religioso (la condenación, el fuego del infierno, el demonio, otros seres diabólicos y Dios, el Niño, la virgen y los santos que castigan), mediante la persecución, los juicios, los procesos, las visitas, la extirpación de idolatrías, los castigos físicos, las privaciones de libertad y las condenas que involucraban servicios a la iglesia y los obrajes. A todo lo anterior se añadió la pintura, la escultura, los grabados del juicio final, los monstruos, los mártires decapitados, las canciones, las confesiones, los dramas, los catecismos y las oraciones.

Mediante la violencia religiosa infundieron el miedo, el terror, la angustia y el sentimiento de culpa en la población nativa al punto que esta internalizó gran parte del discurso, los iconos y las creencias occidentales. Así se explicaría el éxito de la difusión de los curas sobre los seres fabulosos entre los andinos. En pueblos como los de la jurisdicción colonial del Obispado de Guamanga quedó profundamente enraizada la ideología colonial asimilada; sin embargo, esta

asimilación no fue mecánica, sino fue creativa, en algunos casos hubo procesos de apropiación, modificación y readaptación de estos discursos. Entonces, resultó más fácil asimilar la idea del purgatorio para la población indígena y la idea del infierno para los poderosos, del cual no se salvan ni los propios curas que quebraron su celibato.

No obstante, hubo discursos más orientados hacia la población indígena, como en el caso de los incestuosos y quizá la cabeza voladora. El condenado y el diablo parecen estar resemantizados para construir las otredades radicales asociados con los miembros de los grupos de poder local.

c. Control social

G. C. Homans afirmó que "el control social es el proceso por el cual se obtiene conformidad de los individuos con el sistema, sobre la base de la aquiescencia o la sumisión a la norma" (1950, pág. 234). Por su parte, J. Fichter (1974) propuso tres formas generales de control positivo y negativo, formal e informal y de grupo e institucional. Lo que da lugar a considerar los mecanismos, primero, de persuasión, sugestión, instrucción y recompensas versus amenazas, órdenes, coacciones y castigos; segundo, a las leyes establecidas por la autoridad política versus elogios, desprecios y escarnios; y, tercero, por acciones conscientes, deliberadas y voluntarias versus respuestas subconscientes al ambiente cultural.

A diferencia de Homans, que habló de la conformidad del individuo con el sistema sobre la base de la sumisión a la norma, I. Córdova (s/f) consideró que el control social es diferente al control legal a través de leyes, reglamentos, normas, estatutos y principios regulados y sancionados por consenso, donde los castigos a los infractores están legislados por las leyes vigentes. Por tanto, propuso que el control social funciona para establecer penas a ciertos "pecados" cuyos castigos no están legislados (como el pecado de gula, el amor con curas, prácticas de brujería, las relaciones incestuosas, los compactados, etc.).

Resulta interesante la descripción de Luciano Gallino que anotó que el control social es un:

> "Conjunto de los mecanismos, acciones *reactivas y sanciones* que una colectividad elabora y utiliza ya sea con el fin de prevenir la desviación de un sujeto individual o colectivo respecto de una norma de comportamiento, sea para eliminar una desviación que ha ocurrido logrando que el sujeto vuelva a comportarse de conformidad con la norma, o en fin, para impedir que la desviación se repita o se extienda a los demás" (2005, pág. 229).

L. Gallino explicó que los mecanismos, acciones reactivas y sanciones representan fases sucesivas de control social. Los mecanismos de control social

consisten en prevenir la ocurrencia de un comportamiento desviado. Si falla la prevención y la desviación se presenta, entonces esta puede ser controlada por acciones reactivas que van desde la reprobación hasta a la represión simbólica o física. Las sanciones actúan como dispositivos para reprimir a los individuos que incurren en desviaciones, pero también actúan para disuadir a los sujetos que intenten transgredir las normas, o bien para obtener ciertas formas de compensación por el daño causado por la desviación.

Todo proceso y forma de control social –continuó Gallino– se consideran con relación con el sistema de normas que deberían hacer respetar, sin olvidar que entre acciones y sanciones previstas de un modo más o menos formal y las que efectivamente se aplican en el caso apropiado, se dan a menudo diferencias notables. En general, la codificación y la intensidad del control social son más elevadas cuanto más grave se considera la violación de la norma, esto es cuando la transgresión es definida socialmente como un crimen.

Los procesos y las formas de control social son universales; en todas las sociedades existe la represión, el chisme, la sátira, el ostracismo o confinamiento, el encarcelamiento, etc. Sin embargo, a veces varían de modo radical los comportamientos a los cuales se aplica una forma particular de control social en relación con la definición local del comportamiento desviado; lo que acarrea desprecio o aislamiento social en una sociedad, puede ser sancionado con penas graves en otra. Finalmente, es necesario distinguir entre los individuos que son objeto del control, los individuos que se benefician de él y sus agentes (Gallino, 2005).

1.2. Tradición sobre los seres fabulosos

a. Tradición y formas del relato

Tradición

Varios son los mecanismos de transmisión cultural. La tradición es uno de ellos por el cual se transmite la cultura de una generación a otra. Entonces nos enfrentamos a una paradoja de réplica o de transformación. La tradición está relacionada con la identidad y esta con cierta dosis de permanencia; pero la identidad implica también transformación, porque la reproducción cultural involucra una innovación permanente y compleja.

La tradición debe ser entendida como el legado cultural que cada generación transmite a la siguiente y que esta debe conservarla, mejorarla o aumentarla. Esto significa el aspecto subjetivo de la cultura, porque es la manera de pensar y sentir que se transmite intergeneracionalmente. En cambio, la costumbre significa el aspecto objetivo externo, por tanto, es una manera de hacer lo transmitido

(Xifra, 1988).

La tradición está subsumida en la categoría cultura y está correlacionada directamente con la memoria (aspecto subjetivo de la cultura). En consecuencia, como postuló R. Pérez–Taylor (1996), la tradición se convierte en una parte activa de la sociedad, recuerda los eventos pasados, la vida cotidiana y la organización social. Guarda todas las posibilidades de recuerdo del proceso social.

> "La memoria –escribió R. Pérez–Taylor– se une a la tradición para mantener viva la constante de conocimiento que permite al pasado estar en el presente, proporcionándole en su práctica los elementos de verosimilitud de los acontecimientos para que signifique socialmente en el presente, y así poder determinar, desde la tradición y su representación, el tipo de sociedad que se tiene, según sean las prácticas y los habitus del pasado" (1996: 19).

La tradición mantiene vivo el recuerdo del proceso social, resaltando e inventando los eventos que se necesitan en el presente; se manifiesta en los ámbitos privados y públicos y su construcción está orientada por las exigencias que se tienen, en el presente, de rescatar los hechos del pasado (Pérez–Taylor, 1996).

R. Pérez–Taylor (1996) fue enfático al sostener que la tradición necesita del discurso para su existencia; por tanto, hay sujetos que la producen, la ponen en circulación y otros la consumen. Toda tradición conlleva prácticas sociales y establece mecanismos para mantenerla viva, conservando vigente el pasado, cambiando y actualizando las prácticas para que mantengan el sentido que el presente necesita, justificando desde el pasado la manera de ser del presente.

Pero la tradición no solo está relacionada con el pasado y el presente. Las tradiciones estáticas se condenan a desaparecer. Por eso es que se postula que la tradición puede ser viva y móvil; sin embargo, hay tradiciones cerradas y retardatarias, hay tradiciones abiertas, culturalmente elásticas y receptivas al cambio. Georges Balandier distinguió el tradicionalismo fundamentalista, tradicionalismo formal abierto al cambio, tradicionalismo de resistencia y pseudo tradicionalismo (Giménez, 1994).

El relato y sus formas

El relato es parte de las prácticas semiótico–discusivas (Haidar, 1994). Roland Barthes escribió que los relatos son innumerables.

> "[…] El relato puede estar sustentado por el lenguaje articulado, oral o escrito, por la imagen, fija o inmóvil, por el gesto y por la mezcla ordenada de todas estas sustancias: está presente en el mito, la leyenda, la fábula, el cuento, la novela corta [...], la epopeya, la historia, la tragedia, el drama, la comedia, la pantomima,

> el cuadro pintado [...], la vidriera, el cine, los cómics, las noticias periodísticas, la conversación" (1993, pág. 163).

Helena Beristáin (1995) enfatizó que el relato es una estructura discursiva y puede adoptar la forma de narración o representación. La narración puede ser literaria y no literaria. A. Greimas y J. Courtés (1982) dijeron que el "relato" refiere al discurso narrativo de carácter figurativo.

De las generalidades descritas por Barthes, Beristáin y Greimas y Courtés, resulta conveniente especificar al relato oral para referir a la discursividad "basada en la transmisión oral directa, de voz a oído, y que pasa a formar parte de la tradición cultural de un pueblo" (O. Moreno citado por Sokche, 2007, pág. 9). Los mitos, cuentos, leyendas, fábulas, adivinanzas, chistes, canciones… son tradiciones transmitidas de generación en generación; por tanto, esta transmisión necesariamente involucra un movimiento de los mismos en el tiempo. Pero como los creadores, recreadores y consumidores de estos productos culturales nunca están localizados en un punto, sino que, al contrario, tienen una gran movilidad, entonces estas tradiciones orales viajan también en el espacio. Además, está el hecho de que cada narrador la modifica incorporando elementos nuevos de su contexto. Esta es la razón por la cual un relato pueda estar aquí o en otro punto lejano y porqué existen versiones diversas del mismo relato, aunque las estructuras y tramas persistan.

Estas tradiciones orales involucran a la memoria que, como diría Lotman (1996a), es la capacidad de retener, recordar y transmitir ciertos textos a lo largo del tiempo; postulando que la cultura es la inteligencia y memoria colectiva, que es un mecanismo supraindividual de conservación y transmisión de textos y elaboración de otros nuevos. Siempre que se realiza un acto de narración oral, el sujeto activa un mecanismo mnemotécnico recuperando los textos de un pasado lejano o cercano haciéndolo presente y dando sentido a un sistema simbólico, ideológico, axiológico, formativo y normativo.

Así especificado, el relato oral ha sido aceptado por diversas disciplinas científicas y hay consenso en reconocer que la tradición oral fue anterior a la literatura escrita, que su antigüedad se remite hasta los orígenes de la humanidad y carecen de autoría y son reconocidos como patrimonios culturales colectivos. En esta investigación específica, la tradición oral se materializa en los cuentos, mitos, en la escultura y la fotografía que será el insumo empírico del estudio.

b. Seres fantásticos

Los seres fantásticos solo existen en la imaginación (Landeo, 2014). En este estudio se trata de las *qarqachas, layqapa uman, mana allin* y *sukuku supay*. Las

primeras son los espíritus de los incestuosos que, mientras duermen, salen en forma de animales generalmente, aunque no únicamente, unas llamas que andan por las noches provocando espanto entre la gente (Cavero, 1990). La segunda es la cabeza de la bruja que, realizando determinado ritual, se desprende del tronco y vuela para encontrarse con el diablo, su jefe, o para hacer sus brujerías (Margery, 2003). El tercero es el condenado que, por haber cometido pecados graves, es expulsado por Dios y debe andar espantando y devorando animales y personas para lograr su salvación (Fourtané, 2015). El cuarto es el propio diablo que puede presentarse ante los compactados o personas que transgreden determinados tabúes espaciales y temporales (Kato, 2014).

Mi exploración me hizo localizar otros autores que tratan de los seres que estudio, entre ellos puedo citar a H. Castro (1979) que registró algunos relatos sobre el "Human–tacctac"; C. Toro (2016) presentó relatos sobre las cabezas voladoras; C. Ramos (1992) trajo una narración sobre una bruja que vuela; J. Ansión (1987) presentó un corpus de relatos sobre las brujas y cabezas voladoras. Los tres primeros solo presentaron los relatos; en cambio, J. Ansión sometió al corpus de sus relatos al análisis antropológico.

Del mismo modo, encontré bastante literatura sobre los condenados: A. Vergara (1997) compiló un libro sobre el tema; J. C. Vilcapoma (2013) escribió sobre condenados, demonios y qarqarias; L. Millones (2010) publicó un bello libro sobre después de la muerte, el limbo y el infierno y, otro, sobre los niños que se van al cielo (Millones, 2007); L. Millones y J. Coronel abordaron al "Tawa Ñawi, un caso de sanción ideológica del campesinado a los terratenientes (Huanta–Acobamba)" (1981); por mi parte publiqué sobre los valores morales en un cuento sobre el alma condenada (Taipe, 1999) y las muertes violentas y almas que penan (Taipe, 2016b); en fin, la lista es larga.

c. Funciones culturales

Las funciones culturales de los cuatro seres fantásticos estudiados deberán obtenerse respondiendo a las siguientes preguntas ¿qué se pretende obtener del consumidor de la tradición sobre los seres fantásticos? Innegablemente en el discurso sobre estos seres está el ejercicio de control social, que sanciona a las desviaciones de lo que se considera normal en el funcionamiento de la sociedad. Además, hay un tema mnemotécnico, porque tanto la escultura como el relato tienen que ver con la memoria, sin la cual no es posible hacer presente lo que se oyó en el pasado. Del mismo modo, es evidente que estas tradiciones fueron creadas como mecanismos para dominar y explotar a la población indígena valiéndose del miedo, el terror, la amenaza, la culpa, el pecado y la condenación.

1.3. Cosmovisión, pautas y transgresiones

a. Cosmovisión

Según J. Marías (1974), Wilhelm Dilthey trajo al hombre moderno la doctrina del historicismo. Todo hombre histórico tiene una *Weltanschauung* (*welt*, mundo; *anschauung*, mirar), una visión o concepción del mundo que tiene como supuesto general la realidad de la vida misma. La vida se constituye en "la última raíz de la concepción del mundo". La vida es la propia sustancia histórica. En Dilthey, primariamente, la vida es una totalidad y no es solo la vida individual. Por tanto, la relación vital se presenta como un complejo o interdependencia de relaciones vitales individuales.

Basado en estas premisas, W. Dilthey (1974) habló de tres visiones del mundo: religiosa, poética y metafísica. *La visión religiosa del mundo* considera que más allá de lo que el hombre puede dominar actuando en el mundo exterior con acciones físicas y con fines racionales, se extiende una "región de lo inaccesible" a esa acción y conocimiento. Como le parece provenir de esa "región" el éxito o el fracaso, la fortuna o la desgracia, la enfermedad, la locura, la muerte, "se siente dependiente de aquello desconocido". Nace entonces las técnicas para influir en esa región inaccesible con cultos y rituales; aparecen los "especialistas" que son los hechiceros, los médicos y los sacerdotes. Así, la eficacia de lo invisible se convirtió en categoría fundamental de la vida religiosa elemental. Y toda creencia religiosa encierra la oposición entre los seres benéficos y malignos, entre la existencia sensible y el mundo superior.

En *la visión poética del mundo*, la poesía no trata de "influir" sino de comprender al mundo. Tampoco quiere conocer la realidad como la ciencia, sino mostrar la significación del acontecer, de las personas y las cosas, que residen en las relaciones vitales. *La visión metafísica del mundo* es cuando la idea del mundo se ha fundamentado científicamente y se presenta con pretensión de validez universal, entonces surge la metafísica.

A. López Austin (1966) afirmó que la cosmovisión es un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración: Debe ser estudiado en su devenir temporal y en el contexto de las sociedades que la producen y actúan con base en él. Por su carácter histórico está implicada con el todo social y su permanente transformación. La cosmovisión es un hecho complejo integrado por diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender el universo. Cada sistema ideológico se forma con representaciones, ideas, creencias, gustos, inclinaciones, etc., unidos y delimitados por particulares formas de acción sobre un particular ámbito del universo. La cosmovisión es un sistema de sistemas con gran nivel de

congruencia que solo se alcanza en sociedades de estructura cultural fuerte (donde las interrelaciones de los distintos ámbitos de acción social son estrechas y rígidas). Por lo anterior, muchos especialistas reservan el término "cosmovisión" al pensamiento de las llamadas "sociedades tradicionales" (donde la estructura cultural es fuerte); y excluyen a las sociedades modernas donde se supone que predomina la ciencia.

J. J. García postuló que "la cosmovisión sería la manera de sentir y vivir la vida cotidiana; integra las percepciones, simbolizaciones, explicaciones, interpretaciones, concepciones, conocimientos, tecnologías, valores y creencias construidos sobre el entorno natural, social, mental y espiritual de los pueblos sin usar los aportes de la ciencia académica eurocentrista. Es propia de sociedades originarias, nativas, indígenas y campesinas que, ajenas a la influencia académica, explican cómo es el universo material e inmaterial. Visión que tiene un sistema ordenador y conceptual diferente al de Occidente y por eso no caduca y está vigente" (2015, pág. 39).

En resumen, en W. Dilthey existe una acepción amplia de la visión del mundo porque incluye al conocimiento científico. Si consideramos diferentes a la ciencia y cosmovisión, entonces podríamos aceptar la visión religiosa y poética como dos aspectos más restringidos de cosmovisión. En López Austin encuentro una definición con sentido más restringido que en Dilthey ya que considera que la cosmovisión es un pensamiento social históricamente producido, es un hecho de sistemas ideológicos (representaciones, ideas, creencias, gustos inclinaciones, etc.) con los que aprehende el universo. Además, puntualiza que es propia de sociedades de estructura cultural fuerte, lo que dio motivo a identificar a la cosmovisión como pensamiento de las sociedades tradicionales y no de las modernas donde predomina la ciencia. J. J. García elaboró también su conceptuación de modo restringido y sostuvo que es la manera de sentir y vivir la vida cotidiana sin usar el aporte de la ciencia eurocentrista; por tanto, es propia de las sociedades originarias, nativas, indígenas y campesinas que, ajenas a la academia, explican cómo es el mundo material e inmaterial.

De lo expuesto, se puede decir que la cosmovisión es una forma de pensamiento social de los pueblos originarios integrado por sistemas ideológicos (principios, valores, creencias, simbolizaciones, interpretaciones y explicaciones) con los que comprenden el universo material e inmaterial.

b. Pautas ideales y reales

Cuando V. Turner (1988) empezó a investigar entre los ndembu en la actual Zambia, M. Wilson influyó en su metodología de interpretación de los símbolos esencialmente sobre la base de la traducción utilizada por la gente. Turner hizo suyo

ese principio, pero fue más allá y planteó que:

> "La estructura y las propiedades de los símbolos rituales pueden deducirse a partir de tres clases de datos: 1) la forma externa y características observables; 2) las interpretaciones nativas (exegético) ofrecidas por los especialistas religiosos (esotérico) y por los simples fieles (exotérico); y, 3) los contextos significativos en gran parte elaborados por el antropólogo" (1980, pág. 22).

Con la tercera propuesta, Turner se distanció de Nadel y Wilson que descartaban el análisis de los símbolos no comprendidos; en cambio, se acercó a Jung que planteó que el signo refiere a lo conocido, y el símbolo a lo relativamente desconocido, pero que, a pesar del cual, se reconoce o se postula como existente. Asimismo, se alejó de los psicoanalistas que consideraban que la mayoría de las interpretaciones indígenas de los símbolos son irrelevantes (Turner, 1980 y 1988).

En *El proceso ritual* escribió que "los antropólogos de nuestro tiempo, trabajando con las mejores herramientas conceptuales que les han sido legadas, pueden hacer ahora inteligibles muchos fenómenos crípticos de la religión en las sociedades preliterarias" (1988: 16).

La observación repetida del ritual permite construir un modelo de la "pauta real" de los ndembu; en cambio, desde las informaciones se construye un modelo de la "pauta ideal". Entonces se puede establecer las desviaciones entre la una y la otra. Este postulado es interesante, porque las tradiciones orales o las creencias místicas contenidas en los seres fabulosos estudiados proyectan una serie de "pautas ideales" que deberían regir la praxis social de los hombres. Sin embargo, las "pautas ideales" no siempre coinciden con las "pautas reales". Algunos humanos terminan transgrediendo las pautas transmitidas por estas tradiciones, en consecuencia, aparece la coerción social imponiendo formas de control social y sanciones diversas contra los individuos transgresores.

c. Pautas transgredidas

H. Caldelari (2010) afirmó que transgredir es quebrantar o violar un precepto, ley o estatuto. Entendido así, el concepto es demasiado amplio que puede incluir desde un homicidio hasta las faltas a las reglas de etiqueta. La transgresión involucra una conducta intencional y consciente de la pauta vulnerada. Inclusive la transgresión puede tratar de mostrar que la norma es absurda o irrelevante, por lo que podemos decir, que la transgresión es siempre anti institución y anti normativo.

> "Con la transgresión, el transgresor no solo intenta alcanzar cierto objetivo, sino

también mostrar que su necesidad y sus deseos (o su comodidad) están por encima de las exigencias de la norma –ya sea esta la legislación, los reglamentos de alguna institución, la 'opinión pública' o las convenciones sociales– y de la autoridad que la respalda, desde la Policía hasta los sentimientos difusos de condena de la población" (Caldelari, 2010).

Toda sociedad, todo grupo humano, tiene un conjunto de normas y reglas sociales que son necesarias para la convivencia; sin embargo, siempre existe la transgresión o desviación. En sociedades aún tradicionales una transgresión no solo afecta al individuo, sino involucra también a la familia y la comunidad. La presencia de sequías, granizadas, ventarrones, heladas y excesos de lluvias las achacan al quebranto de las reglas sociales. Inclusive la transformación del humano en animal es explicada porque hay un retorno metafórico de la cultura a la naturaleza por haber transgredido alguna regla social fundamental.

2. Registros orales y visuales de la cerámica escultórica de los seres fantásticos

En este apartado presento los relatos de Arístides Quispe Lope[2] que fueron registrados en *kichwa* y traducidos al castellano; después muestro dos fotografías de la cerámica escultórica de cada ser fantástico y hago una descripción de cada imagen.

2.1. Qarqachas/Incestuosos

a. El relato

«A nosotros, años atrás, nuestros padres, nuestros abuelos nos contaban así por las tardes ¿No? Bueno, según a como he escuchado, dicen que hubo pues, así, en tiempos antiguos estaba prohíbo la relación entre parientes. De esas [relaciones] habrían aparecido las *qarqachas* de acuerdo a sus creencias de aquellos tiempos.

Así me dijo, en esos tiempos, un hombre estaba con su comadre, en una relación amorosa pues. Por tal razón, cada noche salían a gritar al campo, a las laderas y quebradas solitarias de los alrededores de Wari que, más antes, eran parajes solitarios, no era como en estos tiempos, ahora pues hasta la carretera ya

---

2 El registro fue realizado en el barrio ***Piriku*** *Wayqu* (Quebrada de los pericos), en la ciudad de Ayacucho. El narrador Arístides Quispe Lope es natural de la comunidad quechua *Llamawillka* (Llama sagrada), ubicada en el distrito de Quinua, en la provincia de Huamanga. Don Arístides es maestro ceramista escultórico, es bilingüe *kichwa* e hispano hablante, con instrucción primaria. Radica en la ciudad de Ayacucho desde inicios de los 90 del siglo pasado, él se instaló en la ciudad a raíz del conflicto armado interno del que fue escenario esta región. La entrevis-ta fue realizada por mi persona mientras que las fotografías fueron tomadas por Raúl Hernán Mancilla Mantilla.

pasa. En los parajes solitarios, allí, estaban. Por eso los hombres se asustaban, porque decían que las *qarqachas* podían dar muerte. Provocando la muerte de la gente dicen que se salvan. Reuniéndose la gente de la comunidad, haciendo de todo, los habían capturado. "¿Quiénes son estos que están saliendo? ¿Quiénes son esas *qarqachas*?" –diciendo.

Por eso los comuneros se aunaron y esperaron por el camino que sale del pueblo. Entonces de verdad las *qarqachas* salieron a la media noche. Dicen que venían por medio de la quebrada, en seguida se pusieron al camino, entonces bloquearon la ruta por donde pasarían. Luego, tumbando piedras de uno y otro lado hacia el interior de la quebrada, evitando que pasen por allá o por acá, los pusieron en medio. Entonces los hombres estaban prestos para ir hacia arriba o abajo. Luego pusieron cuerdas de lana de llama por dos lados, cercándolo. De acuerdo a sus creencias, las *qarqachas* tienen miedo a las cuerdas de lana de llama. Por esa razón allí mismo los hicieron amanecer a las *qarqachas*. Cuando empezó a amanecer, convirtiéndose en personas empezaron a conversar el hombre y la mujer: "¿En qué lugar hemos amanecido? ¿qué nos ha sucedido?" –hablaban sobre sí mismos.

Después, cuando amaneció, los reconocieron, agarrándolos los castigaron, los golpeaban al hombre todavía, a la mujer todavía. En seguida los llevaron al lugar donde era el pueblo, allí les tomaron sus manifestaciones, para que toda la comunidad la conozca, quiénes son, para que aprendan a tener vergüenza, para que los castiguen.

Allí las *qarqachas* suplicaron: "No nos hagan así, para el futuro no tendremos este comportamiento" –diciendo pedían disculpas. Hicieron promesas para enmendarse. Así habían sido estos conocidos, estas personas estaban en amoríos entre compadres.

Cuando en tiempos antiguos llegaban las sequías o las granizadas, los comuneros decían que era por culpa de las *qarqachas*. Las *qarqachas* se convertían en llamas macho y hembra con cuerpos independientes y otras veces andaba con un solo cuerpo, pero con dos cabezas. Así nos contaban nuestros padres».

b. Registro visual y descripción de la cerámica escultórica de las qarqachas

La cerámica consta de un hombre y una mujer zoomorfizados en llamas hembra y macho. La hembra está en la parte alta y el macho en la parte baja. Visto de frente a la hembra, su rostro no es visible porque tiene la cabeza inclinada hacia atrás en dirección del lado izquierdo como viendo a la cabeza de la llama macho. Ella tiene levantadas los brazos con manos hacia arriba, de su cabeza cuelga dos trenzas gruesas, tiene el cuello muy pronunciado, hacia el pecho presenta unos

Ilustración 1: Los incestuosos – Obra de Arístides Quispe (Raúl Mancilla, 2018).

senos prominentes con los pezones erectos. Además de las trenzas, en la cabeza y desde el antebrazo presenta mechones de lana de llama. La llama macho tiene la cabeza levantada como queriendo alcanzar el rostro de la hembra. Si esta proyecta un rostro humano, el macho tiene rostro de animal, con hocico alargado con la boca semiabierta, los ojos fijos en la hembra, una oreja erecta y la otra doblada hacia atrás, el cuerpo y el rabo animalizado con mechones de lana de llama. La pata trasera la tiene doblada, como arrodillada, pero se trata de un miembro inferior humano. De igual manera se puede ver la proyección del brazo derecho de humano. Visto de costado derecho de la hembra, se ve la cabeza, el cuerpo, la cola y las patas de llama, los brazos humanos levantados y el perfil del seno derecho. Pero también se observa los traseros del macho, los dos miembros inferiores humanos. Asimismo, se puede ver los testículos de la llama. Visto de espalda de la hembra se ve que ella tiene las patas de animal, pero los brazos humanos. En cambio, se ve una sola mano del macho, la otra ya es "mano" de llama. Cuando se observa desde arriba se nota con claridad que el rostro de la mujer y de la llama macho se buscan para mirarse, además el cuerpo del macho, envuelve al cuerpo de la hembra. Si se nota el perfil de una mujer joven, también se nota que sus orejas ya son de animal. El macho tiene la boca abierta como queriendo sacar la lengua, tiene una especie de mirada libidinosa, da la impresión que las expresiones del rostro de la mujer fueran también de deseo. Desde otro de los ángulos se ve a la hembra con la cola ligeramente levantada permitiendo ver la vagina semiabierta. Aquí se ven los rostros de deseo o goce sexual tanto de la llama macho como de la mujer. El rostro de la mujer es de una joven, con los ojos ligeramente rasgados, con mejillas abultadas y la boca ligeramente abierta.

2.2. Layqapa uman/Cabeza de bruja

a. El relato

«De este modo nuestro padre nos contaba. Era la enamorada de un joven. Por tal razón, el joven iba solo por las noches a la casa de la mujer. Allí pues se veían. En esa situación, la muchacha dijo a su hombre: "No vendrás los miércoles por la noche. Mis padres me visitan ese día. Por esta razón, no deberás venir".

El joven se había preguntado, "¿será cierto o me estará mintiendo?" –diciendo. Entonces, "¿quizá mi enamorada se verá con otro hombre las noches de los días miércoles?" –diciendo se puso celoso. Así pues, muy molesto, el miércoles se fue a la casa de la muchacha, escondiéndose y escondiéndose, para que no se haga ver, llegó. Así pues, cuando espió por la puerta, la casa estaba solitaria. Con el cuerpo enrarecido, abriendo la puerta observó los cuartos. Entonces, en la cama solo el cuerpo en carne de la muchacha estaba estirado, sin cabeza. En su

cuello, la tráquea estaba borbotando para gran espanto.

Así pues, sacando cenizas del fogón, el joven la esparció en el cuello de la muchacha. Por eso dice que su tráquea borboteó intensamente. Entonces, subiendo al balcón, escondiéndose, el joven esperó.

Así pues, antes del amanecer, la cabeza llegó volando. Después, dando la vuelta a su cuerpo se pegó a su cuello. Llegando al cuello esparcido con ceniza rodó. Nuevamente, dando la vuelta cuando se pegó, otra vez rodó. Así pues, la cabeza empezó a buscar dentro de la casa. Entonces, cuando el joven escapaba, la cabeza volando de pronto se pegó en el hombro izquierdo del joven. "Por tu causa los dos juntos iremos a donde sea" –diciendo se pegó.

Así, cuando estuvieron yendo, el joven dijo a la cabeza: "Me dio hambre". Tendiendo su poncho en el suelo había dicho: "Espérame aquí, recolectaré pacaes para que comamos", cuando dijo, la cabeza se pegó encima del poncho.

De ese modo, el joven trepó al árbol de pacae, como quien recoge frutos de pacaes nomás. Cuando iba recolectando lentamente, del interior del monte, quién sabe asustado con qué, salió corriendo un venado. La cabeza, pensando que su pareja se escapaba, volando de repente, se pegó en el brazo del venado. El venado se fue hacia el interior del monte llevando consigo a la cabeza. Únicamente así el joven quedó solo. Lo que contaron así, aún lo recuerdo».

b. Registro visual y descripción de la cerámica escultórica de la cabeza de bruja

Realizo la descripción en forma vertical–horizontal. Por razones de comodidad la divido en tres: La parte que ocupa la cabeza, el espacio intermedio y la que ocupa el cuerpo cercenado. Verticalmente se aprecia el tronco de una higuera con varias ramas, con corteza pronunciada, con varios ojos en los tallos, con tres hojas frontales y una detrás en forma aflechada con nervaduras pronunciadas. Visto de arriba el tallo principal es vacío.

En la parte posterior del primer cuerpo de la cerámica, del tronco del árbol nace dos manos y ambas sujetan a una trenza gruesa de la cabeza, mientras que otra trenza cuelga libre y otros mechones están dispersos en diferentes direcciones. Visto frontalmente se aprecia el rostro de una mujer con el ceño fruncido, la boca abierta como lanzando un grito y los ojos están casi desorbitados, tiene el cabello lacio y una raya en medio de la cabellera. La angustia que expresa el rostro parece ser porque quedó atrapada en la higuera. Vista de perfil se notan los pómulos pronunciados y la nariz aguileña que podrían ser signos de su pertenencia étnica indígena. A la altura de la laringe el cuello está cercenado.

En la parte intermedia, visto de frente, inmediatamente después del cuello cercenado, en el lado derecho se puede notar una gran bolsa; en cambio, hacia el

Ilustración 2: Cabeza de bruja – Obra de Arístides Quispe (Raúl Mancilla, 2018).

lado izquierdo hay una cabra o un chivo con la pata delantera izquierda levantada, con el rostro y los ojos en dirección de la cabeza de la bruja, se aprecia con nitidez la barba y los cuernos del animal. Visto del costado derecho se nota la boca de la bolsa del cual se derraman tres monedas.

En la parte baja, visto de perfil, en el lado derecho, en dirección de la bolsa con monedas está el cuerpo de la mujer con el cuello cercenado, el hombro, parte del pecho, el seno derecho y un pezón están desnudos, el seno izquierdo está semidesnudo y hacia abajo tiene una especie de túnica que cubre al cuerpo inferior. El brazo izquierdo lo tiene extendido, y en la misma dirección de la cabra o el chivo, hay un batracio cuya mano derecha está tomada por la mano de la mujer. El cuerpo del batracio permite apreciar las patas, las manos, el cuerpo, la cabeza y la piel áspera. Igual que el caprino tiene la vista dirigida hacia la cabeza cercenada de la mujer.

2.3. Mana allin/Condenado

a. El relato

«*Mana Allin* [que no está bien] … Ahora pues en el castellano, condenado, dicen pues. A veces, "el condenado está andando" –decimos pues.

Entonces el condenado salía expulsado por el padre Dios por las cosas que no hizo bien cuando estuvo en vida, luego cuando muere es igual, sin recibir a su alma, cuando decía, el condenado andaba gritando, pagaba sus pecados dando vueltas. De él decían también, del condenado, encontrándose a veces, por tu nuca podría sacar a tu alma, entonces morirías y luego te dejaría. Dicen que encontraron [cuerpos con hueco en la nuca] pues, pero con mis ojos nunca llegué a verlo, solo comentarios había siempre, encontraban ya muertos con ese agujero en su nuca, entonces los viajeros decían: "El condenado a este [con este] se había salvado, a su alma lo había sacado" –diciendo hablaban. ¿Cómo habrá sacado?

Bueno, un hombre iba de viaje. Así llegando a un río, con su burrito yendo, se percató que otro hombre iba río arriba y río abajo porque no podía pasar al agua. Entonces, de ese muerto, justo todo condenado, era […] el aniversario de su muerte.

Entonces allí ese hombre andaba, por ello: "¿Quién no puede pasar?" –diciendo el viajero pasó con confianza. Justo, cuando observó bien, este…, estaba el alma, toda calavera, su carne nomás ya, hasta sus carnes se estaban cayendo. Se asustó. Entonces: "No tengas miedo" –había dicho. Rogó. "Así, es mi aniversario. Estoy yendo a mi fiesta. Es mi aniversario, es mi santo. Hazme pasar, por favor, sin tenerme miedo. A esta agua no puedo pasarla".

¿Sabes por qué no podía pasar al agua? El agua a veces es como el espejo,

el condenado temía ver su rostro reflejado. Por ese temor no podía atravesar el agua, allí no podía, con el miedo no podía. Luego dijo: "Hazme pasar". El viajero ya sabía [lo dicho] sobre la nuca. "Si lo cargo, se salvaría conmigo" –había pensado. Entonces dijo: "No te haré nada. Mejor cárgame con mi rostro hacia atrás. Entonces tú con confianza, para que tú no me tengas miedo" –había hablado.

Bueno, así hicieron un trato, al condenado volteado se lo cargó con su poncho. Sin embargo, de repente el viajero desconfió. "¿Qué cosa? No tengo ni rosario. ¿En mi qué? ¿Con qué pondré a mi pecho?" Entonces viendo a sus ojotas se imaginó una cruz. "Mejor pondré la ojota en mi boca. No me salvará [no me sacará el alma]" –pensando. Mordiendo esa ojota, cargándolo, lo hizo pasar a ese condenado. Luego cruzando el agua, entonces agradeciendo mucho, ya al frente, con esa alegría ese condenado dijo: "Vamos, acompáñame, lleguemos a mi fiesta" –diciendo se lo llevó al viajero. Así, cuando llegaron al lugar, allí en la casa llena, la gente estaba llorando. Algunos estaban tristes, pero, hasta el propio condenado llegando lloró abrazando a sus familiares. Pero dicen que aquellos que estaban en la casa querida no lo veían. Solo el viajero podía verlo. Y así, justo cuando amaneció, llorando tanto, despidiéndose se fue del lado de sus familiares ese condenado. Pero ningún miembro de su familia lo vio. Enseguida, cuando ya se fue, ese viajero contó a sus familiares: "Sí, juntos hemos venido. Aquí estuvo. Ya se fue" –diciendo. Entonces, en ese momento sus familiares dijeron: "Nos hubieras contado para poder verlo". En vano ya pues, cuando ya pasó todo, se lamentaron pues. Así nos contaron más o menos según mis recuerdos».

b. Registro visual y descripción de la cerámica escultórica del condenado

Esta descripción es también vertical–horizontal, pero de abajo hacia arriba. Esto porque el agua es el elemento que está en el punto de partida del simbolismo que la cerámica materializa de la tradición de los *allin* y los *mana allin*.

En la parte baja hay agua en movimiento y algunos peces sacan la cabeza. En seguida se ve los pies desnudos de un hombre dentro del agua. Entre las piernas se ve a un perrito que también tiene las patas hundidas en el agua. Sobre la cabeza del perro hay una lámpara de kerosene, cuya asa está sujetada por la mano izquierda del hombre que además sujeta una sandalia hecha de llanta de carro. El hombre tiene el pantalón arremangado hasta debajo de la rodilla. Encima del talón del hombre están los huesos que corresponden al *mana allin* que se está haciendo cargar por el hombre para cruzar el agua.

El hombre parece vestir un saco y trae sujetado los pantalones con un *chumpi*. Se puede notar que hacia el lado derecho tiene una *chuspa* (bolsita) de coca. De la palma de su mano izquierda cuelga un crucifijo, mientras sus dedos sujetan los nudos de un poncho. Con este poncho el hombre carga al esqueleto cuyo ros-

Ilustración 3: Mana Allin (Condenado) – Obra de Arístides Quispe (Raúl Mancilla, 2018).

tro, manos y pies huesudos son visibles, trae en la cabeza un cucurucho que se prolonga de un hábito que cuelga hasta casi el tobillo. Además, el *mana allin* se hace cargar para cruzar el agua (que solo no podría hacerlo) con el pecho y rostro en dirección opuesta a la nuca de su cargador, porque dicen que sino, le sacaría el alma.

Asimismo, el hombre tiene entre los dientes otra sandalia cuyas tiras se atraviesan haciendo una "X", es decir, una cruz, que es un signo protectivo contra el *mana allin*. El hombre tiene los ojos muy abiertos, como expresando terror, su cabeza está cubierta por un *luqu* y, sobre este, un sombrero. Entre la cabeza del hombre y la calavera, un poquito más alto está la figura de una lechuza como volando con las alas abiertas, ave que anuncia la muerte pero que también anda junto con ella. Desde otro ángulo, se puede ver que el hábito, a la altura de la cintura, tiene un cordón grueso. Además, el *mana allin* tiene las cavidades orbitarias direccionadas hacia abajo, dicen que no pueden "ver" hacia arriba.

2.4. Sukuku Supay/Diablo en el remolino de viento

a. El relato

«Bueno eso he visto, según, cuando éramos niños, nuestro padre nos decía. Claro, las laderas posteriores de Wari, cuando pasas como desconocido, por este tiempo de agosto, estaba sin sembríos, entonces todo era silencioso pues. Recién ahora cuando hay pista hasta los carros pasan, en tiempos antiguos todo era silencioso pues, entonces nos decían:

"Cuando pase ese *Sukuku*, ese remolino de viento, no se acercarán a él, porque satanás va bailando en el medio y podría llevarlos hacia los abismos".

A los remolinos de viento le llamamos *Sukuku*. Viene *Sukuku*, allí está bailando el diablo, cuando nos decían, teníamos miedo. Baila en el medio [del remolino de viento]. ¿Será cierto? ¿quién sabe? Según así, las palabras y palabras se entrecruzan, dicen que, si logran poner sus ojotas en medio del remolino, logran ver al diablo bailando.

Cuando nosotros éramos niños solíamos probar, pero no hemos logrado [verlo]. Cuando aventamos la ojota se puede ver que el diablo baila vestido de rojo tocando corneta de cuernos. Así exacto es la escultura que hice pues.

Estos vientos aparecen desde el río abajo y llegan a los bordes de Wari. De Mulapampa, de Chinchiwayqu y de Qoriwarana llegaba pues. Estos vientos se podían llevar a los niños. A los niños inocentes los podría arrojar a los abismos ese viento. Así nos hacían asustar. Allí morían como accidentados pues.

El diablo se lleva a las almas de los muertos. El diablo aparece como quien se burla y luego puede arrojarnos a los abismos. A los niños que no están bautizados

se los lleva, a los bautizados no puede porque ya le pusieron la cruz.

Esos diablos viven en esa catarata, por los bajos de Llamawillka, a ese lugar decían que era la casa del diablo. Hay pues en ese abismo, como una formación natural, una capilla. La puerta también está ingresando así arqueado, como la puerta de una iglesia. Allí está el diablo así agachado, con sus alas como si estará volando. A eso, nos decían que era el diablo».

b. Registro visual y descripción de la cerámica escultórica del Diablo en el remolino de viento

Se trata del diablo con dos cuernos medianos de antílope, con orejas animalizadas, grandes y puntiagudas, con cejas muy pobladas, pómulos sobresalientes y ojos saltones. Sus alas son gruesas y se prolongan como hasta la altura de la cintura y tiene la apariencia de alas de murciélago.

De su boca sale una corneta gruesa de cuerno que se prolonga en forma de semicurva hacia el costado izquierdo de su cuerpo. Esta corneta está sujetada por la parte de arriba con la mano derecha del diablo y por la parte inferior con la mano izquierda.

Del trasero le sale una gran cola gruesa que va en dirección derecha igual que las arrugas del vestido que trae proyectando una imagen con mucho movimiento, lo que hace notar que este diablo gira en dirección de las agujas del reloj. A la altura de los pies hay dos hojas aflechadas con nervaduras pronunciadas que también indican el giro en la dirección señalada. Este *Susuku Supay* representa a los remolinos de viento en cuyo centro dicen que el diablo baila tocando la corneta.

3. Fines, coerción, sanción e inserción de los seres fabulosos en la cosmovisión

3.1. Los fines de la difusión de las tradiciones de los seres fabulosos

Las tradiciones sobre los seres fabulosos estudiados fueron impuestas por los ideólogos de la invasión europea pero también por el cristianismo popular como el de los soldados, los comerciantes y otros aventureros que trajeron su propio bagaje cultural con gran influencia del oscurantismo, con un imaginario poblado de diablos, brujas, condenados y con un "otro" construido como lo abominable, gentil, pagano e idólatra.

Sin embargo, no puedo obviar que alguna de estas tradiciones tiene, en diferentes grados, bases prehispánicas que, al mismo tiempo, constituyen dispositivos culturales con alto grado violencia religiosa para los nativos.

Ilustración 4: Remolino del Diablo – Obra de Arístides Quispe (Raúl Mancilla, 2018)

El hecho de que los incestuosos se metamorfoseen en llamas, como materializa la cerámica y el relato de Arístides Quispe, es un signo de su procedencia cultural aborigen. E. Oblitas describió que entre los "*callawayas*":

> "El wari es un animal mítico representado por un hombre rubio que tiene el cuerpo de vicuña. Esta divinidad está caracterizada por su excesiva velocidad al caminar y mostrarse a las gentes, es sumamente arisco; es tan veloz que atraviesa los barrancos y montañas como una flecha" (1963, pág. 96).

Los *warirunas* quisieron sobreponerse a los *machulas* de Akhamani, Sunchulli, Tuama y otros, por lo que en castigo fueron convertidos en vicuñas. Con los evangelizadores, según postuló R. Cavero (1990), los camélidos se convirtieron de sagradas en "demoniacas". Como narró Arístides Quispe, se trata de una llama hembra y otro macho, unas veces se trata de un cuerpo con una cabeza y en otras ocasiones son bicéfalas[3].

Sin embargo, otros registros realizados en el área wanka y quechua (ayacuchano–huancavelicano), los incestuosos pueden convertirse igualmente en otros animales como gallos, cabras, cerdos, perros, pavos y otros.

Algunos dicen que, mientras los incestuosos duermen, sus espíritus salen transformados en animales, otros dicen que cuerpo y alma se tornan en animales. Entonces, como refirió Arístides Quispe, se desplazan por las noches y por parajes solitarios emitiendo gritos aterradores, asustando a la gente, llegando a ser muy peligrosos si una persona tuviera un encuentro casual.

Aquí encontramos una primera forma de violencia religiosa hiperbolizada por los ideólogos de los invasores: La animalización de las personas ya no como una transformación sagrada sino diabólica. En este caso, la mayor parte de los registros etnográficos refieren como actores de estas transgresiones y su animalización a la población indígena. Es de suponer el gran terror internalizado en los creyentes de este ser fabuloso, porque si bien es cierto que había tradiciones prehispánicas de zoomorfización, el nuevo discurso incorporó la condenación de las almas después de la muerte de los incestuosos, entonces hay una correlación entre las *qarqachas*, la condenación, el infierno y el diablo.

La tradición sobre *layqapa uman* tiene también base andina. González Holguín registró al "*Huma purik*" como "Phantasma como cabeza humana que andaua por el ayre" (1608, pág. 385). Sin embargo, a diferencia de muchos textos que solo la asocian con las mujeres ("brujas"), el vocablo quechua *layqa* no está específi-

---

3 La bicefalia aludida también se encuentra en el batracio que provoca la enfermedad de Tanta-ñamca consignado en el Manuscrito de Huarochirí (Taylor, 2011), del mismo modo se la halla en *layqapa uman* (cabeza de bruja) que se adhiere en el hombro de su pareja y más tarde en el brazo del venado.

camente feminizado, porque refiere por igual tanto al varón como a la mujer. Por tanto, la cabeza voladora puede ser de cualquiera de ellos.

Los vocablos *layqa* (prehispánico) y brujo/a (occidental) se tradujeron como equivalentes. Parece que el *layqa* andino en efecto podía transformarse, por ejemplo, en aves y desplazarse por los aires. Pero la tradición de las brujas y los brujos voladores asociados con el diablo es propia de la cultura occidental. Recuerdo que, en mi niñez, hace más de cincuenta años, mi madre contaba que una bruja tuvo un enamorado al que le prohibía visitar en ciertos días de la semana. Cierta vez, el varón observó el ritual por el cual ella pudo volar. Imitó el ritual y apareció en otro lugar, donde había una reunión de brujos y brujas. Al verlo, su enamorada se preocupó por él y le dijo que su "jefe" llegaría y que todos los brujos y brujas besarían el ano del diablo y recomendó que soportara el olor sin decir nada, pero llegado su turno, él no pudo resistir e hizo una interjección de asco. En ese momento desaparecieron todos y quedó él solo en aquel lugar.

¿Cómo llegó este relato a mi madre? Ella nació en una aldea tayacajeña donde aún no llegaba carretera. No tenía contacto con el exterior. Pero mi abuela fue nacida en la ciudad de Huancavelica, mestiza y muy religiosa, ella debió escuchar la tradición de sus ancestros y estos a lo mejor de boca de los evangelizadores. El caso es que hace algunos años, explorando información, encontré un dibujo de 1626 que escenifica exactamente lo narrado por mi madre (ver ilustración 5).

Lo anterior hace comprender que en la perspectiva occidental hay relación entre el brujo y el diablo; entonces resultó que el *layqa* es un agente del diablo. En consecuencia, se presume una relación de contradones entre ambos. A cambio de ciertos favores por un tiempo determinado, el diablo se hará propietario del alma del *layqa* y lo llevará al tormento de las llamas del infierno.

Pero si consideramos que hay hechizos positivos y negativos (has esto para que ocurra esto otro y no hagas esto para que no ocurra esto otro) (Frazer, 1981), entonces los hechizos pueden ser utilizados tanto para el bien como para el mal, aunque la iglesia lo ha asociado enteramente con lo negativo.

La imaginación de una cabeza desprendida de su cuerpo, su asociación con lo negativo y con el diablo, por tanto, con el infierno, fue también una forma de ejercicio de violencia religiosa de los invasores hacia la población aborigen. A esto se habría sumado el temor infundido no solo por las narraciones y las creencias, sino también por la exposición de lienzos como el juicio final y las cuatro postrimerías en la catedral de Huancavelica y en Sarhua en Víctor Fajardo en Ayacucho (Taipe, 2016b). Además, casi todos los registros relacionan a los *layqas* con miembros de la población indígena y no con individuos *mistis* o "blancos". Este hecho de por sí habla de una imposición entre dominantes y dominados en la que todo lo que caracteriza a lo negativo es una forma de construcción del "otro" que

Ilustración 5: "Osculus infame" (F. Maria Guazzo, 1626, pág. 71).

se constituye en un enemigo (Eco, 2012).

Por último, en esa construcción del "otro", en la categoría de brujos o hechiceros (denominados genéricamente "Vmu", "Laicca", "Chacha" y "Auqui" o "Auquillo") fueron incorporados indistintamente diversos especialistas como los "Huacapvillac", "Malquivillac", "Libiacpvillac" y "Punchaupvillac"; es decir los que hablan con las *wakas*, los ancestros, el rayo y el sol y que todos ellos tenían sus "yanapac" o ayudantes. Al lado estos estaban los "Macsa" o "Viha", "Aucachic" o "Ichuris", "Açuac" o "Accac", "Socyac", "Chunpirun", "Rapiac", "Pacharicuc", "Pachacatic" o "Pacchacuc", "Moscoc", "Hacaricuc" o "Cuyricuc" y "Parianas"; es decir, los curadores, confesores, hacedores de chicha, los adivinos por maíces, piedrecitas, por los molledos de los brazos, por los pies de las arañas, por los sueños, los que ven en los cuyes y los cuidadores de las chácaras. Quizá los "Cauchus" o "Runapmicuc" fueron los que más horrorizaron a los europeos porque dicen que fueron integrantes de un género de brujos "come hombres" que podían "comer las almas" (Arriaga, 1621).

El *mana allin* (el condenado) es uno de los seres fabulosos más terroríficos que está asociado con el diablo (*supay*) y el infierno (*supay wasi*). Este ser habita el imaginario de la población creyente y que caló profundamente la conciencia de la

población indígena colonizada.

Las razones de la condenación son diferentes, aquellos que tuvieron pecados graves van directo al infierno, los que tuvieron pecados leves van al purgatorio y se creía que los niños que murieron sin los bautizos iban al limbo. Solo aquellos que morían en santidad marchaban al cielo.

Los que tuvieron "mala muerte", antes de ir a su destino donde esperarían el juicio final, andan por las noches devorando animales y personas, hasta cierto número de víctimas o hasta que sean derrotados por un hombre extraordinario o por una colectividad que les permita liberarse de esa situación liminar y continuar con su destino en el purgatorio o en el infierno donde padecen abrazados por el fuego y son torturados por los demonios.

Este imaginario está construido sobre la base de un ejercicio de violencia simbólica y su finalidad era la dominación total de la población invadida. Sin embargo, parece que la internalización de estas tradiciones tuvo sus matices, porque hay relatos andinos en las que refieren que el infierno es para los abusivos, explotadores, asesinos, los que hicieron sufrir a los pobres, para los curas que vivieron con mujeres, para los hacendados y las autoridades *mistis* que en vida fueron crueles con los indígenas. Los quechuas de Acobamba, Churcampa y Huanta aseguran que el infierno es el *Tawa Ñawi* que está ubicado en las alturas de Huanta donde inicia el descenso hacia la selva, en el que aseguran que están castigados los antiguos hacendados, las autoridades y militares que reprimieron a las protestas de los huantinos cuando se levantaron por la pérdida de la gratuidad de la educación básica regular (Cavero, 1957; Coronel y Millones, 1981; Huertas, 2007).

Sin embargo, si por cualquier razón los indígenas llegaran al infierno, terminarán saliendo de él debido a cierto saber o recurso especial. En cambio, asimilaron mejor la noción del purgatorio como espacio de purificación transitorio. Inclusive he escuchado, en la mayoría de los ritos mortuorios quechuas, cantar San Gregorio que habla del sufrimiento de las almas cuando arden como si fuesen leños, que cuando tienen sed no son recordados ni por sus compadres ni parientes que en vida libaban juntos.

Si hubo una versión terrorífica del diablo, hubo también una versión más atenuada, en la que los diablos bailan en honor al Niños Jesús y la Virgen María, versiones en las que pueden ser "engañados" por sus compactados y otras veces relacionados con todo lo que atenta al orden establecido, con todo lo que no encaja dentro de los márgenes sagrados del catolicismo. En todo caso es siempre tentador del mal y que trata de embaucar a los inocentes como el *Susuku Supay* que aparecen con los remolinos de vientos y que pueden "llevarse" a los niños inocentes y no bautizados empujándolos hacia los abismos.

3.2. Hechos sociales sobre los que ejercen coerción y sanción las tradiciones de los seres fantásticos

Toda sociedad tiene un sistema de preceptos que delimita y regula la praxis social aceptado y reconocido por sus integrantes como normal. Cuando la praxis de los hombres rebasa esos límites entonces dicha praxis se convierte en anomalía o desviación social sobre las cuales la colectividad ejerce el control social. Por tanto, este control, como instrumento de los sectores dominantes, busca la conformidad de los individuos con el sistema, trata de prevenir las desviaciones y si falla aplica la coerción mediante diversos mecanismos que adoptan formas simbólicas para controlar el imaginario de la colectividad hasta la invención de instituciones encargadas de la legalidad y la aplicación de la fuerza para corregir la desviación o eliminar su causa.

Es interesante considerar la función biológica y cultural de la multiplicación. Como argumentó I. Lotman (1996b), biológicamente la multiplicación parte por la división, avanza a las clases sexuales en la que se hace necesario la presencia del "otro", después se pasa a la selectividad; sin embargo, la cultura complica la función de la multiplicación porque imprime prescripciones y prohibiciones. Biológicamente, los humanos consanguíneos pueden reproducirse; pero los preceptos culturales las prohíbe.

Según Lévi–Strauss (1985), el hombre realiza tres tipos de intercambio de carácter universal: mensajes, bienes y mujeres; con relación a estas, se impuso la prohibición del incesto como regla universal que regula su intercambio entre los grupos humanos, estableciendo que una mujer no puede ser esposa al interior del linaje, sino será tomada por el hombre de otro grupo de parentesco. Obvio que se reconoce al incesto ritual como entre los *inqas* o los faraones.

La animalización de los transgresores a esta regla en los Andes es un mecanismo de control social que actúa directamente sobre el imaginario de los creyentes. Además, si se supone que los europeos representaban la civilización y la verdadera fe, entonces los pueblos invadidos fueron sus opuestos incivilizados, paganos e idólatras a los cuales harían el favor de encaminarles en la verdadera fe, los rescatarían del engaño y del dominio del diablo, entonces desde la prédica católica, a las qarqachas la asociaron con lo diabólico.

Generalmente se cree que la zoomorfización de los incestuosos ocurre cuando los transgresores están en vida. Entonces, como en el relato de Arístides Quispe, andan por las noches espantando a la gente. Sin embargo, las *qarqachas* pueden ser capturadas utilizando ciertos saberes o símbolos culturales por oponerse a la anticultura que representas estos seres. En el relato transcrito más arriba, es la colectividad quien logra capturarla y castigarla. No obstante, en otros relatos

del centro–sur andino, como lo describió R. Cavero (1990), las *qarqachas* pueden ser capturadas por 1, 3, 5 y 7 personas. Recuerdo que, en el norte de Tayacaja, un campesino quechua me especificó que 1 y 3 personas representan a Dios y la trinidad cristiana, por eso esa cantidad de personas podían ser actores de la captura de estos seres. Sin embargo, este mismo campesino me narró que solo se le podía capturar con sogas de lana de llama y no con cuerdas de cabuya.

Si el simbolismo del 1 y 3 está resuelta y que además su origen está localizado en la aculturación o si se quiere en la incorporación del discurso cristiano en el indígena, queda irresuelta el uso de la soga de lana de llama. El campesino al que hice referencia es de zona templada, donde crece maíz y no hay crianza de camélidos. Antaño, las sogas, costales y *warakas* de lana de llama eran traídos a las zonas maiceras de toda la provincia de Tayacaja por pastores de alturas de las provincias de Acobamba y Huancavelica a quienes se les decía *qurpas* (huéspedes) y llegaban después de la cosecha.

Entonces la presencia de la soga de lana de llama es un signo del vínculo entre agricultores y pastores como entre los *waris* y los *llacuaces* (Duviols, 2016). En el relato y la cerámica de Arístides Quispe, los incestuosos están representados por llamas, además, si bien es cierto que también se transforman en otros animales, el camélido predomina en esta tradición. Se podría postular que el uso de la soga de lana de llama es efectivo para la captura de las *qarqachas* por una cuestión de contigüidad. Quizá esta hipótesis esté próxima a explicar esta lógica simbólica. He escuchado decir que al frío se combate con el frío, al calor con lo caliente, a la espina que atravesó la planta del pie se le castiga poniéndolo entre los pelos de la cabeza (a lo puntiagudo con otro semejante), entonces tendría lógica el uso de la soga aludida para capturar a las "llamas demoniacas".

En suma, la tradición de la zoomorfización por transgredir las formas de intercambio de mujeres es un mecanismo simbólico de coerción y sanción mística asociado con lo diabólico. Este mecanismo cultural está *reservado* para la población indígena y no para los "*mistis*". Así, cuando el cura transgrede su celibato y tiene relaciones sexuales con mujeres, entonces la colectividad le inventó la creencia de la zoomorfización de la mujer en mula; de allí la denominación de *mulawarmi* (mujer mula) y quien la cabalga es el mismo demonio (el cura) (Taipe, 2017). Además, entre los andinos, la categoría familia va más allá de lo sanguíneo, se incluye en la parentela espiritual, a los compadres, ahijados, hijos y hermanos de juramento; en consecuencia, el control social se aplica a todos los miembros de este conjunto.

El ejercicio prehispánico de la hechicería, del sacerdocio y del curanderismo fue homologado por los invasores europeos a una sola categoría: la brujería. Por tan-

to, fueron perseguidos mediante las visitas de idolatrías, han sido objetos de diversos castigos e incluso fueron recluidos. Es universal que el oficio de hechicero, sacerdote y sanador era ejercido tanto por varones como por mujeres. Sin embargo, tal vez por el carácter patriarcal del catolicismo, las referencias dominantes involucran más a las mujeres que a los varones. Así lo demuestran las épocas del obscurantismo feudal cuando en Europa fueron enviadas miles de mujeres a las hogueras acusadas de practicar la brujería.

La tradición sobre las cabezas voladoras, de modo predominante, aunque no exclusivamente, estuvo y está orientada a estigmatizar a las mujeres que ofician como hechiceras, sacerdotisas y curanderas. La asociaron con lo diabólico y con los practicantes de contratos con el demonio. La coerción es simbólica, se trata del desmembramiento de la cabeza del cuerpo. Pero hay que tener en cuenta que la decapitación ha sido una práctica universal de las guerras de ciertas épocas. En la tradición cristiana muchos apóstoles, santos y santas han muerto por decapitación. Los *inqas*, cuando se expandían, hacían lo mismo con los derrotados. Los españoles en la colonia continuaron con esa práctica, solo recordemos la muerte de Tupac Amaru y varios de sus allegados. Iacobus o Santiago en varias pinturas y estatuas aparece como decapitador de musulmanes e indios (Taipe, 2016a). En la catedral de Ayacucho se exhibe una estatua de Santa Bárbara que con espada en mano inca la cabeza decapitada de su padre[4].

A pesar de que la decapitación fue un signo predominante occidental, *layqapa uman* (cabeza de brujo o bruja) está reservada para la población indígena. No he leído ni encontrado tradiciones orales que refieran a cabezas voladoras pertenecientes a los "*mistis*" ni demás miembros de los grupos de poder local. Aun cuando, en un grabado europeo de 1626, aparezcan brujas y brujos europeos besando el ano del diablo, en el contexto cultural de nuestra investigación los brujos(as) son únicamente indígenas. Por tanto, la coerción y sanción mística va dirigida a esta población.

Hasta ahora los curadores son objeto de una neo–extirpación cultural. El Estado tiene prohibido los partos asistidos por comadronas andinas. Las parturientas son obligadas a parir en un establecimiento oficial. Sin embargo, en ocasiones, como cuando platiqué con el antropólogo Walter Pariona, los médicos y otros profesionales buscan a los curanderos para ser tratados de ciertos males.

Además, hay un conjunto de creencias asociadas a la tradición de las cabezas voladoras. Cuando estas pasan por la entrepierna o sobre los hombros de las personas, estas pueden morir, entonces los que transitan por las noches adoptan

4 El mito está invertido, ya que la tradición dice que fue el padre quien decapitó a su hija por haberse convertido de pagana en católica, pero que éste fue alcanzado y muerto por un rayo.

ciertas precauciones como colocarse espinos en dichas partes del cuerpo. Cuando los capturan o encuentran enredados en arbustos (como en la fotografía de la cerámica escultórica de Arístides Quispe), premia con tesoros a la persona que lo desenreda y le guarda el secreto de su oficio. En otros casos, el novio, al descubrir que la cabeza de su novia se desprende, vierte ceniza o sal o, como en el registro de Castro Pozo (1979), coloca un mate al cuello para evitar que la cabeza y el cuerpo se unan. Entonces, la cabeza se pega en uno de los hombros del varón y solo podrá deshacerse por intervención de algún ayudante como el venado (*luychu*).

El simbolismo del sapo (*hampatu*) parece tener una doble connotación. Negativa porque es causante de enfermedades y locura como en el mito de Huatyacuri (Taylor, 2011). Positiva porque está asociado al agua, la adivinación y, como describe L. Cavero (1957), sirve para "el arte de conseguir o rechazar a los amantes". Con relación a la presencia del caprino, su presencia sería signo de su asociación con lo diabólico, mientras que la bolsa con monedas indica que el oficio lo ejerce de modo retribuido o que puede premiar a la persona que lo ayude a salir de su enredo entre los espinos. Lo intricado de la rama del árbol se metaforiza en la presencia de las dos manos que sujetan el cabello de la cabeza de la bruja. Otros relatos quechuas utilizan como recurso narrativo a la *qarqancha* o *siraka* (franbueso/ *Rubus idaeus*) que es una planta con tallos muy espinosos, por lo que dicen que en ella queda enredada la bruja y pide apoyo y premia a quien le ayuda a desenredarse y le guarda el secreto de su oficio.

La tradición sobre el condenado hace discurrir a un conjunto de signos y símbolos de carácter coercitivo y punitivo por haber infringido varias reglas que rigen la interrelación de los miembros de la sociedad. El castigo simbólico es extremadamente violento: La expulsión de Dios, el sufrimiento, el consumo de animales y humanos crudos, el padecimiento al ser abrazado por el fuego y las torturas impuestas por los diablos donde se hiperbolizan el tiempo y los sufrimientos.

Si bien es cierto que se trata de una tradición occidental propagada para generar miedo, sentimiento de culpa, la noción del pecado y el castigo místico; entre los andinos, el infierno está reservado para los integrantes de los miembros de los grupos de poder local: los hacendados, sus asistentes, las autoridades, los curas, los militares y los policías. Sin embargo, hay excepciones en las que fueron interiorizadas como destino final el infierno de las almas que tuvieron muertes violentas, de los compactados con el diablo como los "galas" (danzantes de tijeras), los layqas, los que robaron objetos metálicos, los que negaron agua, fuego y alojamiento a los viajeros. Pero, parte de ellos podía salir del infierno con ciertos saberes o secretos u obteniendo la ayuda de algún santo como en el cuento de Miguel Wayapa referido por J. M. Arguedas (2012).

Además, hay que señalar que hay almas buenas y malas. Dicen que las primeras andan con hábito blanco y las otras con hábitos oscuros. La referencia de Arístides Quispe como *mana allin* (que no está bien) es porque la condenación tuvo causa en una muerte mala o que tuvieron una vida mala. Lo anterior significa que hay muertes "buenas", tranquilas y pacíficas, como cuando las personas mueren después de haberse reconciliado con sus parientes y amistades, de haber recibido el perdón por las ofensas que causó, por haber dejado en orden y dispuestos sus bienes, por dejar a sus hijos todos casados por iglesia, en fin. Hay personas que sufren mucho para morir, los que tienen enfermedades crónicas, los que llegaron a edades longevas, estos tienen "muerte mala" y quizá sus almas se condenen. En algunos casos, dice la tradición, cuando hay padecimientos prolongados en morir utilizaban a los despenadores y en Ayacucho pedían al *Niño Nakaq* (Niño Degollador) que ayude a morir al que estaba sufriendo.

La coerción y el castigo implícito en la tradición de los condenados es evitar las transgresiones catalogadas como pecados mortales y no alejarse de los preceptos impuestos por la iglesia. Quizá esta tradición haya sido unos de los instrumentos culturales más importantes para colonizar el imaginario de los indígenas dominados por los europeos. Y no olvidemos que Ayacucho y Huancavelica tuvo una presencia colonial que marcó hasta ahora con sus tradiciones cristianas.

En la cerámica *Mana allin* de Arístides Quispe hay un conjunto de símbolos que no pueden ser ignorados. La sandalia sostenida por los dientes y el rosario en una de las manos, tienen una cruz que por, su carácter sacro, se opone a lo diabólico representado por el condenado. En otros relatos he encontrado que se oponen el violín y la corneta de cuernos, el primero es sagrado porque entre el caballete y las cuerdas dibujan una cruz, en cambio la segunda tiene semejanza con los cuernos del diablo.

Con respecto al búho, el perro y los peces, el simbolismo de los dos primeros está asociado a la muerte, el primero anuncia el deceso de las personas, el segundo también la presiente, pero además acompaña a las almas de sus dueños hacia su destino final, puede proteger a los humanos del diablo y del condenado, puede llevarle gotas de agua al alma que padece en el fuego del purgatorio. Los peces también están asociados al cristianismo como símbolos sagrados opuestos, junto con el agua, al fuego y por extensión a lo diabólico y a lo infernal.

Por último, están el cuerpo del campesino y el esqueleto del condenado unidos en sentido opuesto, ambos rostros "miran" en sentidos contrarios. Esto se debe a la creencia de que los condenados pueden succionar por la nuca el alma de la persona viva. El trasfondo es que se cree que después de devorar a cierto número de personas vivas, el condenado logra su salvación.

Los españoles trajeron la idea del diablo, lo homologaron erróneamente con el supay, mediante la prédica y otros mecanismos pregonaron su asociación con lo malévolo, lo negativo y lo infernal. Lo asociaron con todo lo sagrado no católico. Por tanto, los dioses, los seres espirituales, los héroes culturales, los objetos, las personas y los animales, los tiempos y los espacios sagrados no occidentales fueron demonizados e identificados como contrario a lo sagrado cristiano.

Sin embargo, si bien es cierto que se propagó una imagen horrorosa del diablo y del infierno y otros iconos asociados a ellos como los monstruos y los seres fantasmales; como se adelantó más arriba, hubo también otra imagen más popular del diablo, como el ser pícaro, malévolo, que intenta jugar pasadas a los inocentes; hasta que pueden ser timados por las personas como cuando el hombre firma el pacto haciendo una cruz.

En el sentido anterior, hay tradiciones que narran de hombres y mujeres que contratan con el diablo, a cambio del cual recibirán determinadas habilidades como el curanderismo, la adivinación, la danza, música, o para acceder a riquezas, para tener muchas mujeres o salir siempre vencedores ante sus rivales. Este compactado vende su alma a cambio de los dones recibidos. Por tanto, su alma terminará siendo torturada en las llamas del infierno.

La creencia en los diablos marca ciertas respuestas como praxis social. Por ejemplo, dicen que el diablo habita ciertos lugares como los saúcos (porque creen que Judas se suicidó en este árbol), por tanto, a los noctámbulos se les aparece y no les deja pasar por el camino y cuando se le cae el sombrero, la persona alcanza a ver unos cuernos en la cabeza del diablo, entonces murmura los nombres sagrados de "Jesús, María y José" y el maligno desaparece. Los antiguos arrieros en el centro–sur andino preferían andar con mulas y burros, porque estas bestias tienen en el lomo pelos obscuros que dibujan una cruz y que protegen de los condenados y del diablo. En cambio, el caballo no presenta ese signo. Sin embargo, el condenado también puede personificarse como una mula que arroja fuego por los ojos, la nariz y la boca, así como la mujer que convive con el cura puede transformarse también en "*mula warmi*".

Arístides Quispe tiene una cerámica escultórica denominada *Sukuku Supay* ("El Diablo en el remolino") y materializa la creencia que en medio de los remolinos de viento va el diablo vestido de rojo, bailando y tocando una corneta de cuernos. El espacio de la aparición del *Sukuku Supay* son los bordes de la antigua ciudad de Wari, o "Vinaque" como la denominó Cieza de León (1922), que provienen de riachuelos de las partes bajas y que puede arrastrar a los niños inocentes hacia los abismos y provocar su muerte. Por tanto, esta creencia tiene un rol coercitivo y pauta el cuidado que deben tener los niños con relación a los remolinos de viento y los precipicios.

Asimismo, nuestro informante señaló a un abismo en las cercanías de Wari como el *supay wasi* (casa del diablo), que existe una formación rocosa en forma de iglesia, cuya puerta es también en forma de arco y que, por una formación natural de los colores de la roca, se vería desde lejos al diablo encorvado, con sus alas abiertas como volando.

Ya dijimos que los campesinos de Acobamba, Churcampa y Huanta afirman que el infierno es el *Tawa Ñawi* y lo ubican en las alturas de Huanta entre la cordillera y los inicios de la selva. En algunos relatos registrados por Arguedas se señalan que el infierno estaría por la cordillera central, entre Ticlio y Pariaqaqa. Entre los campesinos de buena parte de Tayacaja, los condenados son trasladados en tronos de fuego en dirección de la selva. Los condenados que deambulan por las noches también, antes del amanecer, se van hacia esa dirección; por tanto, el infierno estaría en dicha dirección.

En mi trabajo de campo, por las alturas de Kichwas (donde está la represa del río Mantaro como parte del Complejo Hidroeléctrico Mantaro), he escuchado que en la gran falla geográfica que existe en la montaña de la margen derecha del río, en el que de modo permanente hay deslizamiento de tierra y piedras; los campesinos de Aqoyanca Violetas, que está en la banda de la margen izquierda del río, dicen que el diablo sale del interior de la montaña y juega haciendo equilibrio sobre las piedras que ruedan hacia el río. "*Wintitirispa, wintirispankum pukllanku*" (Saltando, saltando juegan) –afirman. Entonces, el interior de esta montaña sería otro *supay wasi* o infierno.

En suma, la tradición sobre el diablo ejerce coerción y sanción mística contra los compactados cuyas almas terminarán pagando los favores obtenidos con el sufrimiento eterno en las llamas del infierno. Al mismo tiempo, esta tradición pauta ciertas prohibiciones con relación a ciertos tiempos y espacios, porque el *Sukuku Supay* puede arrastrar a los inocentes y los no bautizados hacia los abismos.

3.3. Los seres fantásticos en la cosmovisión del andino actual

Una cosa son las pautas ideales de las formas de vida social y otra son las pautas reales. Sin embargo, toda sociedad tiene unos ideales que pautan la praxis social, de lo contrario imperaría el caos y sería imposible la convivencia social.

En las sociedades estudiadas están vigentes un conjunto de reglas, valores, criterios éticos, estéticos y morales que interactúan de modo sistémico. Esto significa que las tradiciones de los cuatro seres fantásticos estudiados están incorporadas en la cosmovisión de estos grupos.

La presencia de las heladas, las granizadas, la aparición del *utush kuru* (gusano de maíz, *Spodoptera frugiperda*) y la escasez de maíz están relacionadas

con las creencias en las qarqachas. La gente asegura que estos fenómenos climáticos y la presencia de plagas son causados por los incestuosos que ofenden a Dios, a los hombres y a la naturaleza con sus relaciones prohibidas.

La muerte de los *layqas* (hombres o mujeres) es causa de la condenación, por tanto, serán responsables de ciertos desórdenes naturales que tendrán efectos negativos en la población. Así, la presencia de los condenados se relaciona con los ventarrones, los chubascos y los truenos que pueden resultar perjudiciales porque destechan las casas, tumban a los cultivos y árboles, y los excesos de lluvias pueden provocar pérdidas en la agricultura y provocar aluviones con efectos destructores. Igual que los incestuosos y los *layqas*, las almas de las personas compactadas con el diablo, se condenarán y serán causantes también de otros desórdenes naturales.

Lo anterior proyecta que el orden social, la praxis social normal, interrelaciona armónicamente a los hombres entre sí, entre estos con lo sagrado y con la naturaleza. La desarmonía entre estas tres relaciones a veces significa la ruptura entre las pautas ideales y reales, de ahí que la presencia de las transgresiones acarrea perjuicios no solo al individuo directamente involucrado, sino a la colectividad en general; es decir, estamos ante una cultura en la que la transgresión de una persona individual afecta a la persona colectiva objetivada en el *ayllu* o la comunidad.

Conclusiones

1. El dominio espiritual o la "colonización del imaginario", mediante el ejercicio de la violencia religiosa, fue condición complementaria al dominio militar y tecnológico para el dominio colonial europeo. En consecuencia, destruyeron los templos y adoratorios nativos, impusieron y superpusieron sus iconos en espacios sagrados originarios, destruyeron sus ídolos, persiguieron, enjuiciaron y castigaron a los sacerdotes y creyentes, impusieron nuevas imágenes, inventaron milagros, castigos, el infierno y los demonios, el paraíso, los ángeles y los santos, aunque la "interiorización" de este imaginario involucró modificaciones y reinterpretaciones que utilizaron en ciertos casos a la tradición cristiana en contra de los dominantes como en el mito–creencia del *Tawa Ñawi*, que es un infierno inventado por los nativos, donde pagan sus culpas los explotadores. En este contexto, los seres fabulosos cumplieron un rol de coerción, control social y de introducir el miedo en las conciencias de los indígenas que se tornaron en sujetos fáciles de explotación.
2. La tradición de estos seres ejerce coerción sobre la circulación prohibida de las mujeres, el ejercicio de curadoras o sacerdotisas ancestrales, en las creencias

sobre el destino final de las almas después de la muerte y en los compactados y transgresores de los tabúes a tiempos y espacios determinados. La censura al incesto va más allá de lo consanguíneo y alcanza a las relaciones entre "parientes espirituales": el mensaje es que la mujer tomada debe pertenecer a otra parentela. Aun cuando hay signos de tradiciones prehispánicas de las cabezas voladoras, la tradición de las brujas es occidental, a los sacerdotes y sanadores no occidentales los identificaron como brujos que, en el caso de la *Uma*, estigmatiza y relaciona con lo diabólico a las mujeres; además bajo la categoría "brujo" fueron identificados diversos especialistas prehispánicos. La tradición sobre el condenado impone el respeto por ciertas reglas de convivencia cuyo quebrando es considerado pecado que conduce a las almas al sufrimiento en el fuego del infierno; hay tensiones culturales, porque esta tradición es reinterpretada y utilizada por los subordinados para inventar infiernos donde pagarán sus culpas los explotadores de los indígenas. Por último, la presencia del *Susuku Supay* actúa como un dispositivo contra el riesgo de los niños de andar por los bordes de los precipicios y recuerda que estos deben estar bautizados.

3. Los cuatro seres fabulosos se incorporan sistémicamente en una cosmovisión que interrelaciona la sociedad, la naturaleza y lo sagrado marcando las pautas ideales de formas de vida que a veces son contrarias a las pautas reales. Estos seres están relacionados con transgresiones de normas, el incesto se constituye en causa de la aparición de algunas plagas, sequías y granizadas que afectan a la productividad agrícola. La muerte de un *layqa* es también causa de trastornos naturales que afectan a la agricultura. La condenación, por haber vivido transgrediendo los preceptos impuestos por la iglesia, está relacionada con los chubascos, vientos y truenos que afectan a las viviendas, los árboles y los cultivos. Los compactados son los que tienen un vínculo directo con el diablo, pero este no solo se le aparece a los que lo llaman, sino también a los niños inocentes y los no bautizados, aunque también da la impresión que actúa como metáfora para delimitar espacios y tiempos seguros e inseguros para los niños.

Bibliografía

Ansión, J. (1987). *Desde el rincón de los muertos. El pensamiento mítico en Ayacucho*. Lima: Gredes.

Arguedas, J. M. (2012). "Canciones y cuentos del pueblo quechua". En J. M. Arguedas, *Obra antropológica* (Vol. 2, págs. 181–271). Lima: Horizonte.

Arriaga, P. I. (1621). *Extirpación de la idolatría del Pirv*. Lima: Geronymo de

Contreras.

Barthes, R. (1993). "Introducción al análisis estructural de los relatos". En R. Barthes y otros (Edits.), *La aventura semiológica* (págs. 163–202). Barcelona: Paidós.

Beristáin, H. (1995). *Diccionario de retórica y poética*. México: Porrúa.

Caldelari, H. (2010). "La transgresión tiene un elemento de provocación". *La Gaceta*, Disponible en: https://www.lagaceta.com.ar/nota/373467/politica–/transgresion–tiene–elemento–provocacion.html.

Castro Pozo, H. (1979). *Nuestra comunidad indígena*. Lima: Perugraph.

Cavero, L. (1957). Monografía de la provincia de Huanta (Vol. II). Huancayo: Ciusal.

Cavero, R. (1990). *Incesto en los Andes*. Lima: Wari.

Cieza de León, P. (1922). *La crónica del Perú*. Madrid: Calpe.

Córdova, I. (s/f). *Seis casos de control social en la literatura oral del valle del Mantaro*. Tesis de antropología. Huancayo: UNCP.

Coronel, J. y L. Millones. (1981). "*Tawa Ñawi, un caso de sanción ideológica del campesinado a los terratenientes (Huanta–Acobamba)*". Huancayo: V CPHCA.

Delgado, G. (2006). *Historia de México: El proceso de la gestación de un pueblo*. México: Pearson.

Dilthey, W. (1974). *Teoría de las concepciones del mundo*. Madrid: Revistas de Occidente.

Duviols, P. (2016). "Huari y llacuaz. Agricultores y pastores: un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad". En P. Duviols, *Escritos de historia andina* (págs. 81–130). Lima: IFEA/BNP.

Eco, U. (2012). *Construir al enemigo*. Barcelona: Lumen.

Fichter, J. H. (1974). *Sociología*. Barcelona: Herder.

Fourtané, N. (2015). *El condenado andino*. Lima: IFEA, CBC.

Frazer, J. (1981). *La rama dorada*. México: FCE.

Galeano, E. (1999). *Las venas abiertas de América Latina*. Montevideo: Latinoamericana.

Gallino, L. (2005). *Diccionario de sociología*. México: Siglo XXII.

García Miranda, J. J. (2015). *La racionalidad en la cosmovisión andina*. Lima: Fondo Editorial UCH.

Giménez, G. (1994). "Modernización, cultura e identidades tradicionales en México". *Revista Mexicana de Sociología Nº 4/94. México: IIS–UNAM*, 255–272.

González Holguín, D. (1608). *Vocabvlario de la lengva general de todo el Perv llamada lengva Qquichua, o del Inca*. Ciudad de los Reyes: Impreso por

Francisco del Canto.

Greimas, A. y J. Courtés. (1982). *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje* (versión española de Enrique Ballón y Hermis Campodónico ed.). Madrid: Gredos.

Gruzinski, S. (1988). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en México español. Siglos XVI–XVIII*. México: FCE.

Gruzinski, S. (1999). "Las imágenes, los imaginarios y la occidentalización". En M. Carmagnani y otros (Edits.), *Para una historia de América, I. Las estructuras* (págs. 498–576). México: FCE, COLMEX.

Guaccio, F. M. (1626). *Compendium maleficarum. Ex quo nefandissima in gunus humanum*. Milano: Collegii Ambrosiani Typographia.

Haidar, J. (1994). "Las prácticas culturales como prácticas semiótico–discursivas". En J. Haidar y J. Galindo (Edits.), *Metodología y cultura* (págs. 119–160). México: CONACULTA.

Homans, G. C. (1950). *The human group*. San Diego: Harcourt Brace Janovich.

Huertas, L. (2007). "El infierno del Tawa Ñawi: Un discurso de los campesinos de Huanta sobre castigo y justicia". *Cuadernos Interculturales, Año 5, Nº 8. , Viña del Mar: Universidad de Playa Ancha*, 71–96.

Kato, Takahiro. (2014). "El mundo misterioso del compactado en el Perú septentrional". En H. Tomoeda, F. Tatsuhiko y L. Millones (Edits.), *Entre Dios y el Diablo: Magia y poder en la costa norte del Perú* (págs. 129–154). Lima: IFEA, FE–PUCP.

Landeo, P. (2014). *Categorías andinas para una aproximación al willakuy*. Lima: ANR.

Lévi–Strauss, C. (1985). *Las estructuras elementales del parentesco*. México: Origen/Planeta.

López Austin, A. (1966). "La cosmovisión mesoamericana". En S. Lombardo y E. Nalda (Edits.), *Temas Mezoamericanos* (págs. 471–507). México: INAH, CONACULTA.

Lotman, I. (1996a). "Acerca de la semiosfera". En D. Navarro (Ed.), *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto* (págs. 21–42). Madrid: Frónesis Cátedra Universitat de València.

Lotman, I. (1996b). "Para la construcción de una teoría de la interacción de las culturas (el aspecto semiótico)". En I. Lotman y D. Navarro (Ed.), *La semiosfera. Semiótica de la cultura y del texto* (Vol. I, págs. 61–76). Madrid: Frónesis Cátedra Universirat de Valéncia.

Margery, E. (2003). *Estudios de mitología comparada indoamericana*. San José: Universidad de Costa Rica.

Marías, J. (1974). "Introducción a la filosofía de la vida". En *Teoría de las con-*

cepciones del mundo (págs. 11–33). Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente.

Millones, L. (2007). *Todos los niños se van al cielo*. Lima: Instituto Riva–Agüero, PUCP.

Millones, L. (2010). *Después de la muerte. Voces del limbo y el infierno en territorio andino*. Lima: FECP.

Oblitas, E. (1963). *Cultura Callawaya*. La Paz: ABNB.

Pérez–Taylor, R. (1996). *Entre la tradición y la modernidad. Antropología de la memoria colectiva*. México: IIA–UNAM.

Ramos, C. (1992). *Relatos quechuas. Kichwapi unay willakuykuna. Con un estudio sobre la narrativa oral quechua*. Lima: Horizonte.

Sokche, I. (2007). *Cuentos coreanos de tradición oral*. Madrid: Verbum.

Taipe, N. (1999). "Los valores morales en un cuento quechua sobre el alma condenada". (E. Maldonado, Ed.) *Temas y variaciones de literatura* (13), 71–124.

Taipe, N. (2016a). "Las resignificaciones del Apóstol Santiago en la Península Ibérica, Mesoamérica y los Andes". En J. J. García, *Santiago Apóstol en el Imaginario Andino Mesoamericano* (págs. 313–370). Ayacucho: Aclapades.

Taipe, N. (2016b). "Muertes violentas y almas que penan. La escatología en el imaginario de los pueblos andinos". *Alteritas – Revista de Estudios Socioculturales Andino Amazónicos, N° 6*, Año 5, 11–63.

Taipe, N. (2017). "Los seres mitológicos en la tradición oral de los pueblos ribereños del Napo". *Perspectivas Latinoamericanas*, 37–68.

Taylor, G. (2011). Ritos y tradiciones de Huarochirí. Lima: IFEA.

Toro, C. (2016). *Mitos y leyendas del Perú*. Sierra. Lima: FE–Cultura Peruana.

Turner, V. (1980). La selva de los símbolos. México: Siglo XXI.

Turner, V. (1988). *El proceso ritual*. Madrid: Taurus.

Vergara, A. (1997). *Yo no creo, pero una vez... Ensayos sobre aparecidos y espantos*. México: JGH Editores, Colegio Memoria y Vida Cotidiana, A. C. y CONACULTA.

Vilcapoma, J. C. (2013). "De condenados, demonios y qarqarias". En A. López–Austin y L. Millones (Edits.), *Cuernos y colas* (págs. 65–99). Lima: ANR.

Xifra, J. (1988). "Tradición". En UNESCO, *Diccionario UNESCO Ciencias Sociales, Tomo IV*. (págs. 2264–2266). Barcelona: Planeta Agostini.

El sentido semiótico de Santa Bárbara en una comunidad ayacuchana

Roly Jaime Najarro Martínez[1]

Introducción

En la iglesia católica, Santa Bárbara es la patrona asociada al rayo, los truenos, los relámpagos, las tormentas y las tempestades, también dicen que se relaciona con la "muerte buena". La invasión española a América y al *Tawantinsuyu* implicó, a su vez, la intrusión de la cultura occidental, especialmente de las creencias cristianas que terminaron mezclándose con las religiones autóctonas. Uno de las santas que atrajo la atención de los habitantes andinos fue Santa Bárbara, por su devoción al cristianismo frente a la muerte, su calidad de mujer y su relación con el rayo (Knowlton, 2009).

Durante la colonia, el culto y la devoción a Santa Bárbara cobró mucha importancia y su nombre fue empleado para designar muchos lugares (montañas, pueblos y ciudades), hechos que trascendieron hasta la actualidad. Tal es el caso de la comunidad campesina de Santa Bárbara, ubicada en distrito de Tambillo, en provincia de Huamanga, en Ayacucho (Perú), lugar donde realicé el presente estudio formulando tres interrogantes: ¿Quién es Santa Bárbara para los pobladores? ¿por qué nombraron Santa Bárbara a la comunidad campesina? y ¿con qué deidad andina se asocia Santa Bárbara en esa comunidad?

Para desarrollar estas interrogantes, visité en cuatro ocasiones a dicha comunidad durante los tres últimos meses del año 2018, y entrevisté tanto a varones y mujeres, gracias al cual registré información necesaria que permiten comprender los sentidos que adquiere el icono y nombre de Santa Bárbara.

La exposición está organizada en tres partes: Primero, Santa Bárbara, lé-

1 Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, rolyn_najarro@hotmail.com.

xicos y mitos; segundo, Santa Bárbara como toponimia; y tercero, la asociación entre Santa Bárbara y el Rayo.

1. Santa Bárbara, léxicos y mitos

La presente sección aborda algunos aspectos que permitan un mayor conocimiento de Santa Bárbara, para ello me valgo de algunos léxicos que usan los pobladores para referirse a ella, así como los mitos existentes.

1.1. Léxicos para referirse a Santa Bárbara

En los primeros contactos que tuve con los pobladores de Santa Bárbara, noté que se referían a dicha santa con diferentes términos, este hecho me sirvió para interrogar a algunos pobladores ¿Quién es Santa bárbara? Las respuestas fueron:

- "Es una diosa que adoramos" (Testimonio de E. T.).
- "Es la virgen que tenemos" (Testimonio de J. P.).
- "Hay una santa que se llama Santa Bárbara" (Testimonio de C. Z.).
- "Para nosotros es la patrona del pueblo" (Testimonio de M. L.).
- "Es una virgen que nos ha aparecido" (Testimonio de L. G.).

Como se aprecia, los pobladores se refieren a Santa Bárbara con al menos cuatro denominaciones: *diosa*, *virgen*, *santa* y *patrona*. Al revisar el *Diccionario básico de las religiones* de P. Rodríguez encontré que la palabra *diosa* hace referencia a una divinidad femenina que es venerada como símbolo de fertilidad, vida, abundancia y protección; sin embargo, se sabe que Santa Bárbara no fue una diosa, pero por su cualidad de mujer y figura religiosa habría sido asociada a una deidad y sus atributos, siendo objeto de veneraciones. El término *virgen*, en la tradición bíblica judeocristiana, se presenta como modelo y símbolo de la lealtad a Dios, es decir, es aquella persona que, conservando su castidad, ha consagrado su vida a la divinidad (Rodríguez, 2000). Según los relatos míticos, que más adelante veremos, Santa Bárbara efectivamente fue casta y leal a Dios.

Por otro lado, Marzal (2005) apuntó que la palabra *santa* refiere a aquella cristiana que, por sus virtudes y acciones heroicas, ha sido canonizada por la iglesia católica, rindiéndose culto público como *intermediaria* ante Dios y como *imagen* o representación de un ser sagrado en lo que se cree. Al revisar la hagiografía de Santa Bárbara, no muy clara, por cierto, el Papa Pío V aparece como el responsable de su canonización en el año 1568, a partir del cual se le rindió culto oficialmente. Finalmente, está la palabra *patrona*, la cual asocia a una santa

o virgen a la historia inicial de un pueblo, de cómo esta tuvo preferencia por el lugar y su gente, cómo llegó, cómo se quedó y hasta se convirtió en toponimia del lugar donde hizo su aparición (Bravo, 2001). Con relación a esto, los mitos de fundación, que más adelante conoceremos, refieren que el nombre de la comunidad campesina está asociado a las apariciones de Santa Bárbara en el lugar.

De modo que, el empleo de varios léxicos por parte de la población para referirse a una misma figura cristiana está justificada y cobra su propio sentido. De ahí que, Santa Bárbara es *diosa*, por poseer atributos divinos, aunque no lo sea; *virgen*, por haber sido casta y consagrarse en cuerpo y alma a Dios; *santa*, porque fue canonizada; *patrona*, por estar asociada a la historia inicial del pueblo.

1.2. Mitos de Santa Bárbara

El santoral católico considera a Santa Bárbara como una de las figuras cristianas más antiguas, pues data desde el siglo III d.C. Existen varios relatos míticos que dan cuenta de su historia; no obstante, conviene subrayar que las narraciones empleadas en el presente artículo distan de ser los originales, pues como dice Taipe "no existe un mito auténtico, un mito está constituido por el conjunto de sus versiones" (Taipe, 2018, pág. 43). El primer relato mítico que trataré, forma parte de la tradición oral de los pobladores de la comunidad campesina de Santa Bárbara, para obtener la información formulé la interrogante ¿sabes algún relato sobre Santa Bárbara? En respuesta, la señora ML me narró lo siguiente:

> "Dice que había un señor que tenía su hija. Este padre quiso violar a su hija. Por eso ella reaccionó diciendo: 'Dios mío qué está pasando, cómo va hacer mi padre eso'. Preguntó a Dios: ¿Qué es esto?'. Y entonces, dice, en eso nomás empezaron los truenos y las lluvias. […] Creo que la chica se llamaba Bárbara y de ahí es que ella se había convertido en una santa, porque Dios prácticamente le ha protegido para que no sea abusada de su padre. Ahí dice salieron relámpagos, lluvias y todo, no permitiendo que el padre abuse de la hija. Por eso se habría hecho santa".

Este relato da cuenta sobre Bárbara, una hija acosada y perseguida sexualmente por su propio padre, que al ser acorralada buscó protección divina. La ayuda no se hizo esperar, pues Dios se presentó en la escena con truenos, relámpagos, rayos y lluvia, en ese preciso momento Bárbara se convirtió en santa. Esta narración refiere que el motivo de la persecución del padre contra la hija es el instinto carnal y las bajas pasiones, pues dice que "el padre quiso violar a su hija". El contexto actual que se vive en la sociedad peruana, en la que los medios de comunicación informan casi diariamente de casos de abuso y agresión sexual en la familia, me hacen pensar que este relato es una versión "actual" o

"moderna" del mito de Santa Barbara, que ha incorporado las preocupaciones y problemáticas más acuciantes que experimentan los pobladores. Justamente, este rasgo le diferenciaría de los relatos "tradicionales" de procedencia europea, que enseguida tocaré.

El segundo relato, que considero como "tradicional" y europeo, fue extraído del *Diccionario de los santos* de Leonardi, Ricardi y Zarri:

> "El padre de Bárbara, Dióscuro, de religión pagana, ordenó construir una torre para encerrar en ella a su bellísima hija a fin de protegerla de las miradas de los hombres. Después, cuando la invitó a tomar en consideración las propuestas de matrimonio, ella, determinada a consagrarse a Dios, expresó su contrariedad. Durante una momentánea ausencia del padre, Bárbara ordenó a los constructores de la torre que abrieran en ella tres ventanas, símbolo de la Trinidad, contrariamente a las disposiciones de su padre, que había encargado dos, y al mismo tiempo se autobautizó. Al volver el padre, habiéndose enterado por su misma hija de su adhesión a la fe cristiana, decidió inmediatamente matarla, pero ella logró ponerse a salvo milagrosamente. Reencontrada por su padre, la entregó al gobernador para que la sometiera a crueles tormentos y después la matara. Al rechazo de Bárbara de abjurar siguieron atroces suplicios: fue flagelada, envuelta en ropas tan vastas que la hicieron sangrar en todo el cuerpo y encerrada en la cárcel, durante la noche, recuperó la salud milagrosamente. Pero a la mañana siguiente fue sometida a otros tormentos junto con una cierta Juliana, que en aquel trance se había profesado seguidora de Cristo. Le amputaron los senos y fue arrastrada desnuda por las calles, pero invocó a Dios y vio cubierta su desnudez. Por fin fue condenada a la degollación, ejecutada por su mismo padre, el cual inmediatamente después de la muerte de su hija fue herido por un rayo que lo aniquiló sin dejar rastro" (2000, págs. 301 – 302).

Según el relato, Bárbara fue encerrada en una torre por su padre para evitar que los pretendientes la seduzcan o tal vez el objetivo haya sido aislarla del proselitismo cristiano que, durante el siglo III d.C., fue adquiriendo poder en el seno del imperio romano, siendo peligrosa y poniendo en estado de alerta a las autoridades públicas y a la misma población (Santos, 1996). Por otra parte, la misma Bárbara rechazó toda propuesta de matrimonio, consagrándose en cuerpo y alma a Dios; se autobautizó o la bautizaron como cristiana, luego mandó construir tres ventanas en representación de la Santísima Trinidad. Enterado de las acciones de Bárbara, su padre intentó persuadir para que abandone el cristianismo y ante la repulsa quiso matarla, ella huye y se salva; pronto fue ubicada y entregada al gobernador de la provincia, quien la encerró en la cárcel y sometió a crueles martirios, pero se recuperó milagrosamente una y otra vez; finalmente, ante su

negativa de retractarse del cristianismo fue condenada a la *decapitación*[2], siendo ejecutada por su propio padre, quien, consumado el hecho, fue aniquilado por un rayo, es por esto que la iglesia católica le habría nombrado a Santa Bárbara como protectora de rayos y truenos, también de la muerte inesperada y fulminante, es decir, sin confesión ni comunión.

Ilustraciones 1 y 2: Santa Bárbara en Catedral de Ayacucho (Néstor Taipe, 2018) y en el templo de San Francisco de Asís de la comunidad de Santa Bárbara (Roly Najarro, 2018).

Por otro lado, a lo largo de la historia ha existido una diversidad de imágenes o estatuas de Santa Bárbara, estas la presentan como una mujer joven y bella, acompañada de diversos símbolos tales como la espada que encarna el martirio que sufrió, la corona dorada que representa el triunfo sobre la muerte y el pecado, la palma (en la mano izquierda) que representa la victoria y la inmortalidad de su alma, el vestido de color blanco aludiendo a pureza, etc. Precisamente, son estos símbolos los que posee la imagen de Santa Bárbara que se halla en la

2 En la Roma del siglo III d.C. la forma más usual de ejecución por parte de los organismos de poder fue la tríada terrible o *summa supplicia*: crucifixión, vivicombustión y la exposición a las bestias en el anfiteatro. En este panorama, la decapitación fue menos cruel y más afortunada, la cual, a su vez, tenía dos formas: con el hacha (de contenido sacrificial y sacro) y con la espada (ejecución laica), esta última fue la más extendida

Basílica Catedral de Santa María de Ayacucho; en cambio, la estatua que está en el templo de San Francisco de la comunidad campesina en mención no tiene algunos de estos emblemas, al preguntar a los pobladores de cuál era la razón, mencionaron que la iglesia y la santa fueron objeto de hurtos, quizá por esto se explique las carencias (ver Ilustraciones 1 y 2). Hay que mencionar, además que por delante y a los pies de la imagen de Santa Bárbara se encuentra una "cabeza decapitada y ensangrentada", sería de Dióscuro, su padre, hacia donde apunta la espada con actitud triunfal.

Al hacer una breve comparación entre la imagen y el mito, vemos que la primera se presenta de manera inversa con relación al segundo, pues el mito nos dice que Santa Bárbara murió decapitada por su padre, pero en la imagen se muestra como si estuviera "viva" y "sana"; en cambio, su padre, además de "muerto", es quien aparece decapitado. Esta inversión se explicaría por la manipulación del cual fue objeto el mito de Santa Bárbara, efectuada por los representantes de la iglesia católica, en algún momento de su historia inicial, con la finalidad de mostrar el triunfo simbólico de su religión, representada por Santa Bárbara, sobre el paganismo, personificado por Dióscuro que fuera un sátrapa persa. Dicho de otro modo, el mito fue manipulado para enaltecer el triunfo del cristianismo sobre el paganismo, de la superioridad de la una sobre la otra, pues "así como se habla de mitos movilizadores y liberadores, los mitos también son opresores, manipuladores, inmovilizadores, justificadores de ciertos *statu quo*" (Taipe, 2016, pág. 327). Además del triunfo simbólico, la imagen religiosa de Santa Bárbara, una vez *institucionalizada*[3], habría tenido un objetivo práctico, "servir de culto" y "conseguir una respuesta de fe de parte de los creyentes", pues "a menudo, la iglesia institucionaliza imágenes que han surgido de tradiciones antiguas y que se han impuesto entre el pueblo por fuerza histórica, con tal que no sean contrarias a la fe" (Zecchetto, 1999, pág. 63).

Sin embargo, una cosa es el mito y otra es la historia de Santa Bárbara, en tal sentido Butler (1965) puso en duda la existencia y la veracidad de la historia de la virgen y mártir, ya que, según él, los santorales antiguos no la mencionan y el mito no sería anterior al siglo VII, mientras que su culto recién se habría popularizado en el siglo IX. Al mismo tiempo, está en discusión el lugar de su martirio, ya que las versiones mencionan a *Toscana*, *Roma*, *Antioquía*, *Heliópolis* y *Nicomedia*[4]; asimismo, la época es ubicada indistintamente en el impe-

---

3 Según Victorino Zecchetto (1999), las imágenes institucionales son "aquellas que están expuestas en templos, santuarios, capillas u otros lugares de culto y que la Iglesia acepta oficialmente para que sean veneradas por los fieles. Estas imágenes llevan implícitas las interpretaciones que les da la autoridad eclesiástica".

4 Toscana y Roma eran regiones o ciudades que formaban parte del Imperio Romano del Occidente; mientras que Antioquía, Heliópolis y Nicomedia constituían parte del Imperio Romano del Oriente.

rio de Maximino el Tracio (235–238), Maximiano (286–305) y Maximino Daya (308–313) (Leonardi, Ricardi, y Zarri, 2000). A pesar de ello, Santa Bárbara fue incluida como parte de los *Santos Protectores* o *Auxiliadores*[5] de la iglesia católica, pues se le invoca contra el rayo y el fuego, y por asociación al género de muerte del padre también es patrona de artilleros y mineros; además, es venerada por campaneros, carniceros, albañiles, estudiantes, entre otros oficios.

En resumen, Santa Bárbara es un icono importante del panteón cristiano del siglo III d.C., cuya existencia real no ha sido claramente documentada. El mito nos dice que renunció a la religión pagana para convertirse en cristiana, por lo que fue perseguida, encarcelada, flagelada y torturada, pero a pesar de los terribles martirios se repuso milagrosamente por la gracia divina; sin embargo, al no renunciar su nueva religión fue decapitada por su propio padre, quién, a su vez, murió fulminado por un rayo. Por otra parte, en las imágenes se aprecia a Santa Bárbara "viva" y "sana"; opuestamente, el padre aparece decapitado, esto sería producto de una manipulación e inversión del cual fue objeto el mito por parte de los representantes de la iglesia católica, para mostrar el triunfo simbólico del cristianismo sobre el paganismo; además, la institucionalización del icono de Santa Bárbara habría buscado otros objetivos prácticos.

2. Santa Bárbara como toponimia

Según el *Sistema de Información sobre Comunidades Campesinas del Perú* existen al menos ocho comunidades campesinas que llevan por nombre Santa Bárbara, entre ellas tenemos a Santa Bárbara (Tambillo, Ayacucho), Santa Bárbara de Uchuymarca[6] (Ayacucho), Santa Bárbara (Cusco), Congoya Santa Bárbara (Cusco), Santa Bárbara de Huallhua (Cusco), Santa Bárbara (Huancavelica), Santa Bárbara (Puno) y Santa Bárbara de Moro (Puno) (SICCAM, 2016) (ver cuadro 1). De modo que, la comunidad campesina de Santa Bárbara del distrito de Tambillo, escenario del presente estudio, es una de las ocho comunidades que lleva el nombre de la santa, la cual fue creada oficialmente el 13 de abril de 1959. Concerniente a esto, en la sección anterior mencioné que los pobladores se refieren a Santa Bárbara como "patrona del pueblo", el cual alude a la asociación de la santa con la historia inicial del pueblo, siguiendo esta lógica interrogué a algunos pobladores ¿por qué le llamaron Santa Bárbara a esta comunidad? Uno de ellos narró:

---

5 Los 14 Santos Protectores o Auxiliadores son un grupo de santos cristianos, muy aclamados por ser eficaces al responder a las invocaciones que les dirigen sus fieles.

6 La comunidad campesina de Santa Bárbara de Uchuymarca está ubicado en el del distrito de Acocro, provincia de Huamanga y región Ayacucho.

"Al costado de la iglesia apareció una mujercita muy bonita y de ahí han dicho para que nuestro pueblo se llame Santa Bárbara. Y de ahí tenemos virgen pues. Era una niña muy bonita, simpática. Entonces, hicieron una capilla al costado donde está la iglesia de ahora y lo dejaron ahí, pero luego apareció la virgencita ya tiesita, entonces han dicho, esta niña hemos visto, mira se ha quedado la niña diciendo. Desde ese entonces, se quedó y de ahí se llama Santa Bárbara, porque se preguntaron qué nombre podemos poner, Santa Bárbara. Entonces la virgen también se llama Santa Bárbara. Esto ocurrió hace mucho tiempo. Pero dicen que antes de poner el nombre a este lugar, un señor había dicho que hay un pueblito de otro país que se llama Santa Bárbara, entonces dijo: qué tal le ponemos eso ya que la virgen Santa Bárbara ha aparecido aquí, nuestro pueblito que se llama Santa Bárbara. Ese fue el motivo. Antes, todo este lugar era un campamento, no había casas, nada; ahora recién hay escuela y todo, casa comunal y nuestras casas" (Testimonio de LG).

Cuadro 1: Comunidades campesinas del Perú que llevan por nombre Santa Bárbara

COMUNIDAD CAMPESINA	DISTRITO	PROVINCIA	DEPARTAMENTO	ALTITUD APROXIMADA (msnm)	REGIÓN NATURAL
Santa Bárbara	Tambillo	Huamanga	Ayacucho	2.709	Quechua
Santa Bárbara de Uchuymarca	Acocro	Huamanga	Ayacucho	3.572	Suni
Santa Bárbara	San Pablo	Canchis	Cusco	3.956	Suni
Congoya Santa Bárbara	Santo Tomás	Chumbivilcas	Cusco		
Santa Bárbara de Huallhua	Colquetapa	Paucartambo	Cusco	3.604	Suni
Santa Bárbara	Huancavelica	Huancavelica	Huancavelica	3.972	Suni
Santa Bárbara	Caminaca	Azángaro	Puno		
Santa Bárbara de Moro	Paucarcolla	Puno	Puno	3.839	Suni
	Santa Bárbara de Carhuacayan	Yauli	Junín	4.137	Puna

Fuente: Elaboración propia 2019, a partir de los datos del SICCAM, 2016.

El testimonio hace alusión a un grupo de personas que se percataron sobre la presencia de la santa en el lugar y le construyeron una capilla para que se quede; paralelamente, estaban buscando un nombre para el territorio que venían habitando, y como la santa hizo su aparición en ese momento, lo nombraron Santa Bárbara. Ahondando sobre el particular, el poblador J. T. dijo:

"Los pobladores se reunieron en una asamblea general en esta plaza y acordaron de que la única santa era la virgen Santa Bárbara, entonces dijeron qué nombre vamos a poner y hubo un debate, una discusión y cambio de ideas, pero eso no se llevó en una sola asamblea, parece que hubo tres o cuatro asambleas y acordaron poner nombre de Santa Bárbara, el nombre de la virgen".

La aparición de Santa Bárbara en el poblado, primero como "mujercita muy bonita" y luego como una "virgencita ya tiesita" (imagen), está relacionada con un fenómeno de la religiosidad popular conocido como *aparicionismo*, el cual "se configura a partir de las visiones de seres pertenecientes a una realidad no ordinaria, que se les presentan a ciertas personas con propósitos diversos" (Barabas, 1995, pág. 29). Dicho de otro modo, las apariciones no son otra cosa que las manifestaciones de lo sagrado en un lugar ordinario, es decir, que algo completamente diferente de lo profano o mundo natural se muestra a los hombres y estos lo conocen, se trata de una *hierofanía*[7] (Eliade, 1998). Hay que mencionar, además que la irrupción de lo sagrado en un determinado lugar tiene como efecto consagrarlo o sacralizarlo, es decir, convertirlo dicho espacio en cualitativamente diferente del resto (Barabas, 2006). De ahí que, en el lugar de la aparición de Santa Bárbara se haya construido una capilla, pues ella les habría elegido como destinatarios de su cuidado y de sus mensajes, a cambio de veneración y ofrenda; posteriormente, se edificó un templo católico[8] en el lugar de su aparición, ahora sigue siendo un espacio sagrado (Ilustración 3).

Ilustración 3: Plaza principal de la comunidad de Santa Bárbara (R. Najarro, 2018).

7 Mircea Eliade llama al acto de la manifestación de lo sagrado *hierofanía*, del griego hieros = sagrado y *phainomai* = manifestarse (ver a Eliade, 1998).

8 Según datos no oficiales, el templo católico de San Francisco de Asís fue construido por el año 1580. En 1985, habría sido remodelado con la contribución de los residentes de la ciudad de Lima.

Como se afirmó arriba, la aparición de Santa Bárbara ocurrió en un momento en que, al parecer, los pobladores estaban en búsqueda de un nombre para el lugar que venían habitando, ya que "se preguntaron qué nombre podemos poner". En palabras de Barabas (2006), en las culturas indígenas muchas de las apariciones de santos muestran un anhelo de fundación o refundación sagrada del territorio. De modo que, el grupo de personas, de religión católica, al que hacen referencia los relatos habrían sido foráneos e intentaban refundar el territorio, pues como se sabe antes de la invasión de los españoles y el establecimiento del sistema colonial, el espacio en alusión estaba ocupado por pueblos autóctonos. Por consiguiente, la aparición de Santa Bárbara está ligada a la construcción colectiva de las nociones de identidad y territorialidad (Barabas, 2006).

Otro relato me fue narrado por la señora ML, quien ante la misma interrogante apuntó:

> "Bueno, mi papá nos contaba de que vinieron unos mineros de Huancavelica, entonces se habían escapado de la mina de de mercurio y de donde se habían traído una de las campanas dicen, y como la mina de Huancavelica se llama Santa Bárbara [Ilustración 4], entonces con ese nombre ellos lo pusieron el nombre de Santa Bárbara y aquí han vivido, entonces por ahí se pone el nombre de Santa Bárbara y, de ahí ya seguimos con ese nombre. Esa campana sigue en la torre de la iglesia, debe ser una de ellas".

Ilustración 4: Iglesia colonial de Santa Bárbara en las minas de mercurio en Huancavelica y data del s. XVI (Néstor Taipe, 2015).

Según este relato, el nombre de la comunidad se debe a unos mineros procedentes del yacimiento de azogue de Santa Bárbara[9], ubicada en la región de Huancavelica, quienes habrían llegado a la zona trayendo consigo una de las campanas de la torre del templo católico que lleva también el nombre de Santa Bárbara, luego decidieron quedarse y llamar al nuevo lugar de residencia Santa Bárbara (Ilustración 6). La razón para la fuga de los mineros posiblemente se debió a las duras condiciones de trabajo, pues los "mitayos trabajaron en las minas de mercurio en condiciones inhumanas e insalubres por lo que enfermaban y morían en una proporción importante" (Pamo, 2017, pág. 46). No en vano tal mina fue conocida como *Mina de la muerte*[10].

Uno de los elementos que más llama la atención de este segundo relato es la campana que los mineros trasladaron consigo, se sabe que para el catolicismo tiene un profundo significado, pues simboliza la integración de la comunidad católica, la agonía de uno de sus miembros, un entorno festivo, entre otros. En tal sentido, el libro católico denominado *Bendicional*, citado por José Aldazabal, señaló que:

> "Es antigua costumbre el convocar al pueblo cristiano a la reunión litúrgica con una señal o sonido, y advertirle de los acontecimientos principales de la comunidad. Así pues, la voz de las campanas de algún modo expresa el sentido del pueblo de Dios, cuando se goza o llora, da gracias o implora, se reúne y manifiesta el misterio de su unidad en Cristo" (1989, pág. 169).

En resumen, el nombre de la comunidad campesina de Santa Bárbara está relacionada con dos mitos de origen. El primero, relata la aparición de Santa Bárbara en la zona, los ocupantes al percatarse de su presencia construyeron una capilla para que se quede y luego decidieron denominar al poblado como Santa Bárbara, este relato está asociado al fenómeno del *aparicionismo*; mientras que, el segundo relato, da cuenta de un grupo de mineros que llegaron a la zona desde la Mina de Santa Bárbara (Huancavelica) y decidieron poner el nombre del lugar de donde procedían. Ambos relatos se coligan mediante un elemento, un grupo de personas foráneas que llegaron al territorio y decidieron refundarlo con el nombre de Santa Bárbara, la presencia de algunos símbolos hace pensar que estas personas eran cristianas.

---

9 La mina de azogue o de mercurio de Santa Bárbara, aunque descubierta y explotada antes de la llegada de los españoles, fue redescubierta en 1563 por los españoles, quienes la denominaron primero *La Descubridora*, luego *Todos los Santos* y, finalmente *Santa Bárbara*.

10 Según datos históricos, las pérdidas humanas en la mina de Santa Bárbara son incalculables.

3. La asociación entre Santa Bárbara y el Rayo

La invasión de los europeos al continente americano, que inició en 1492, produjo un nuevo tipo de cultura, el cual se manifestó, por ejemplo, en una mezcla de deidades autóctonas y los santos cristianos, "esto llevó a la aparición de un sincretismo religioso, en el cual las virtudes del uno se trasladaron al otro, y los elementos del culto se trastocaron e intercambiaron" (Torres-Sánchez, 2002, pág. 31). Esto no quiere decir que la invasión y la colonización hayan sido pacíficas, más bien fueron violentas y forzadas. En ese sentido, las religiones autóctonas sufrieron los embates del cristianismo, se sometieron por temor y asumieron sus elementos, para luego integrarlos a su propio sistema religioso, pero sin renunciar a ellos. Posteriormente, la fe cristiana, conjuntamente con la organización católica, se convirtió en la matriz religiosa dominante, pero subsistieron una multitud de elementos autóctonos y que, inclusive hasta hoy, se visibiliza en ciertas formas de culto, en las devociones y costumbres religiosas (Zecchetto, 1999).

La creencia en Santa Bárbara fue sincretizada con el culto de algunas deidades autóctonas relacionadas con el rayo, las tormentas y las lluvias; sirva de ejemplo, *Dabeiba* (Colombia), *Changó*, (Cuba) e *Illapa* (Perú) (Torres-Sánchez, 2002). Obviamente me interesa esta última asociación y en ella me centraré. Acerca de Santa Bárbara, ya señalamos que es la patrona más conocida de la iglesia católica con respecto al rayo y algunos fenómenos relacionados, pero también se coliga a la buena muerte, siendo su festividad cada 4 de diciembre, aunque en la comunidad donde hice el estudio la fiesta se celebra el 4 de octubre, conjuntamente con el de San Francisco de Asís[11].

Ahora toca abordar sobre el dios Rayo de los Andes o *Illapa*; sin embargo, debido a la amplitud del territorio, es preciso señalar que los cultos y denominaciones con respecto a esta deidad es variada. Así, por ejemplo, Taipe (2016) organizó de la siguiente manera:

- Andes del sur: *Illapa*, *Chuquilla*, *Catuilla* e *Intillapa*.
- Andes del centro y norcentral: *Libiac* (*Liviac*, *Lliviac*) o *Catequil*.
- Huarochirí: *Pariacaca* o *Paryaqaqa*.
- Andes y costa sur: *Tunupa* (*Tunapa* o *Tonapa*).

Todas estas denominaciones y representaciones del dios Rayo, muestran la gran extensión e importancia que su culto tuvo en los Andes peruanos. Además, *Illapa* era una deidad notable en la religión oficial del Cusco, ya que se encontraba en el Coricancha juntamente a Viracocha (*Wiraqucha*) y el Sol (*Inti*). Por otra parte, *Libiac*/*Llipyaq*, otro nombre del Rayo, era la deidad principal de los

11 Según los pobladores la fiesta de Santa Bárbara se celebra el 4 de octubre, conjuntamente con la de San Francisco de Asís. Antiguamente se habría celebrado el 4 de diciembre.

llacuaces[12], así como de los grupos que habitaban las zonas altas o elevadas, expuestas a las tormentas y lluvias (Duviols, 2016; Taipe, 2016).

Conviene subrayar que dentro del sistema religioso andino–cristiano, el Rayo fue vinculado con algunos santos del panteón católico, entre ellos San Marcos, San Jerónimo, San Felipe, Santiago o San España (Albó, 2000). Sin embargo, en la comunidad campesina donde realicé el estudio, la asociación se da con Santa Bárbara, aunque los géneros son opuestos. Teresa Gisbert (2004) afirmó que la relación de Santa Bárbara con el rayo y las tormentas no solamente fue en el sentido europeo, también lo fue en su sentido autóctono; en consecuencia, "[…] es posible opinar que en la religiosidad popular del período colonial Santa Bárbara se ha conocido por su relación con el rayo, en su doble sentido de protectora del mismo y como figura divina andina trasformadora relacionada con la lluvia" (Knowlton, 2009, pág. 2). Avanzando en este razonamiento, se puede decir que, de acuerdo con Luis Millones citado en Taipe (2016), *Illapa* es el único de los dioses mayores del *Tawantinsuyu* que todavía se conserva vigente hasta la actualidad (Ilustración 5).

Ilustración 5: El rayo y tormenta eléctrica en Cusco (Tomada de exitosanoticias.pe).

Teniendo en cuenta lo dicho, lancé otra pregunta a algunos pobladores de la comunidad: ¿De qué cosas protege Santa Bárbara? Las respuestas fueron:

12 Los *llacuaces* fueron los habitantes de las punas de Yauyos, Huarochirí, Huanca, Tarma, Canta, Cajatambo, Chinchaycocha, Huánuco, Haylas, Cajamarca y Guayacundo. Los *llacuases* eran hijos del Rayo, considerados forasteros, guerreros, advenedizos, debido a que invadieron las tierras de los huaris (Ver a Duviols, 2016; Taipe, 2016).

– “Protege de los relámpagos. Es patrona de los relámpagos. Cuando hay relámpago, yo siempre le digo: ‘Santa Bárbara protégeme’; le pido: ‘Virgen de Santa Bárbara protégeme del rayo’. Cuando hay rayo, siempre pedimos a Santa Bárbara, siempre desde niñita mis papás me decían que cuando hay rayo o relámpago, donde vayas, debes pedir a la virgen Santa Bárbara. Incluso a mis hijos les enseño, así como mi padre me dijo, que deben decir: ‘Virgen de Santa Bárbara protégeme de este rayo, por qué está en tus manos, estoy en tus manos, protégeme en tu manto sagrado y ampárame’ –y así le digo” (Testimonio de M. L.).
– “Cuando hay rayos se tiene que orar a Santa Bárbara y hacemos cruces con nuestras manos” (Testimonio de J. L.).
– “El rayo cae siempre aquí. Cuando el rayo cae, daña a cualquier cosa, al árbol o mata a una persona, luego cesa y se aleja. Al rayo ele atrae el celular, la radio y la tele. Dicen que ahí prende rápido y lo quema todo” (Testimonio de E. T.).
– “La vez pasada nomás, en noviembre creo, hubo un rayo, pero muy fuerte; el relámpago prendía allá arriba y, según dicen, ha prendido a una casa y a un señor le ha corrido prendiendo la candela, pero no sé si será cierto” (Testimonio de L. G.).

De los testimonios anteriores, se muestra la cualidad protectora de la asociación Santa Bárbara–Rayo. De ahí que, ante la presencia del rayo los pobladores invoquen a Santa Bárbara con plegarias, pero también empleando algunos símbolos cristianos (haciendo cruces con las manos). Con relación a esto, Mesa, Delgado y Blanco dijeron que “[…] es común […] ‘acordarse de Santa Bárbara cuando truena’. Actualmente esto está cayendo en desuso, y son pocas las personas que aún rezan a Santa Bárbara y le encienden velas durante las tormentas” (1997, pág. 110).

Ahora bien, según los pobladores, una efectiva protección contra el rayo solo es posible a través de determinadas acciones o prácticas, estas consisten en “no utilizar celulares”, “apartarse de los metales y herramientas”, “no utilizar anillo”, “alejarse de árboles grandes y sin espinas”, “no comer” o “comer después que pase el rayo”, “apartarse de las piedras”, “no utilizar arete” y “no usar sombrilla”; pues a los objetos mencionados “le gustan al rayo”. A pesar de eso, casi todos afirmaron que “hasta ahora” ninguna persona ha muerto en la comunidad por efecto del rayo, pero mencionaron casos ocurridos en las comunidades campesinas aledañas, por ejemplo, en Guayacondo, Acocro y Niño Jesús de Ñeque. En cambio, señalaron que tanto plantas y animales son impactados frecuentemente por el rayo.

Respecto a lo dicho, es necesario hacer algunas precisiones, por ejemplo, sobre “alejarse de los árboles grandes y sin espinas”, de entre ellos los pobladores señalaron al molle (*Schinus molle*), eucalipto (*Eucalyptus*) y pino (*Pinus*), por ser objetos de las acciones destructivas del rayo; mientras que, que los árboles espinosos como el guarango (*Prosopis pallida*), la tara (*Tara spinos*a) y similares no

son impactados. En este punto, recobra importancia el simbolismo de la espina en las creencias cristianas, pues está asociada a la corona de espinas de Cristo y la crucifixión; al respecto, Miranda Bruce–Mitford señaló que "de acuerdo con la creencia cristiana, el acebo [*Ilex aquifolium*] simboliza tanto la corona de espinas, por sus hojas espigadas y sus bayas de color rojo sangre, como la alegría de la Navidad (1997, pág. 44) " [las cursivas son mías]. No obstante, la corona de cristo le proveería a la espina un doble carácter, la parte malévola, que se puede presentar de múltiples formas; mientras que, por su aspecto circular la eleva a símbolo celeste (Cirlot, 1992).

Esta relación coincide con lo que presencié en una conversación, acontecida en el distrito de Acos Vinchos de la provincia de Huamanga, cuando una pobladora dijo a otra en quechua: "*rayumuptinqa kichkapa waqtanmanmi ayqina*" (si hay rayo se debe escapar al costado de una espina).

En cuanto a los animales, los entrevistados indicaron que el rayo afecta al cerdo, perro, cabra, vaca, oveja y caballo; sin embargo, no mencionaron al burro ni a la mula. Esta omisión no sería casual, más bien tendría que, como en el caso de las plantas espinosas, con la creencia cristiana. Así, por ejemplo, en la comunidad campesina de Colpapampa (provincia de Vilcashuamán) escuché a una pobladora decir en quechua a su hijo "*rayumuptinqa asnunchikmanmi **vali**kunki*" (cuando hay rayo te amparas en nuestro burro) y al consultarle del porqué de la recomendación me dijo: "*paypaqa cruzninmi kan*" (es que él tiene su cruz). De modo que, tanto el burro como la mula gracias a la mancha oscura en forma de cruz que llevan en el lomo son inmunes al rayo y protegen a la gente, es decir, son animales "cristianos"; Miranda Bruce–Mitford mencionó algo más, "en el cristianismo se bendice al burro: llevó a María a Belén y a Jesús a Jerusalén" (1997, pág. 60).

Santa Bárbara no solo resguardaría del rayo, sino que su capacidad protectora sería más amplia, ya que en el imaginario de los pobladores también salvaguarda de los hurtos, los asaltos, de la enfermedad, entre otros. Al ser interrogados, otros dos pobladores mencionaron:

– "Bueno, parece que nos protege de todo, de robos, de asaltos, esas cosas" (Testimonio de J. P.).
– "Si llamas a ella en cualquier dificultad que tengas, ella se te presenta, una señora te aparece en tus sueños. Una señora te habla, entonces en tu sueño te habla, ella es Santa Bárbara, te dice vas a estar bien diciendo te habla" (Testimonio de C. Z.).

Ahora analizaré la asociación de Santa Bárbara–Rayo en su aspecto de figura divina andina, donde resaltan los atributos de *Illapa*, el cual, a su vez, está asociado con la altura, los cerros, la lluvia, el granizo, la fertilidad de los campos, los

nubarrones y las tempestades (Duviols, 2016). En ese sentido, el poblador J. T. ante la pregunta ¿De qué cosas protege Santa Bárbara? dijo:

> "Del rayo, pero el rayo viene recién acá a partir de los 90s, año 90 o más arriba todavía. Cuando yo era muchacho todavía, aquí no había rayo, rayo existía en las alturas, acá no".

Del testimonio anterior, podemos deducir el carácter foráneo del dios Rayo o Illapa en la *comunidad campesina* de Santa Bárbara[13], que se ubica en un pequeño valle interandino drenado por el río San Cristóbal. Con relación a esto, Pierre Duviols, analizando la oposición entre dos pueblos andinos llamados *huaris* y llacuaces, argumentó que los primeros estaban relacionados con el dios *Huari*[14] y habitaban terrenos bajos; mientras que, los segundos, originarios de las alturas (punas y nevados), eran pastores y guerreros, quienes obedeciendo a los mandatos de dios *Libiac*, otro nombre del Rayo, habrían bajado y conquistado territorios ya ocupados por los *huaris*, convirtiéndose en migrantes y "advenedizos" (Duviols, 2016). Me gustaría dejar claro, que la época en que el Rayo "aparece" en la comunidad de Santa Bárbara no indicaría un tiempo histórico, sino más bien un tiempo mítico; igualmente, se podría decir, que los espacios que la comunidad ocupa hoy en día, antiguamente habrían sido territorios de los *huaris*.

Todavía cabe señalar acerca del carácter fertilizador del dios Rayo o *Illapa*, pues al presentarse acompañado de nubes y lluvias, proporciona el líquido vital a los campos de cultivo, a los pastizales, a los árboles, a los animales y al mismo hombre, dicho de otro modo, es fuente de vida. Con respecto a la figura de *Illapa*, Baulenas i Pubill dijo:

> "[…] Algunos cronistas nos hablan de una figura antropomorfa con una honda en la mano que al disparar un proyectil rompe un cántaro lleno de agua. El estruendo del impacto provocaría el trueno, el rayo sería la representación de las chispas generadas, y finalmente, el agua al verterse provocaría la lluvia. Incluso existen canciones y poemas que narran esta leyenda, y cuentan que sería una mujer la que estaría llevando el cántaro, que habría llenado con el agua de un río que se identifica con la vía láctea" (2012, pág. 336).

Chevalier y Gheerbrant indicaron que el rayo "simboliza la chispa de la vida y el poder fertilizante. Es el fuego celeste de inmensa fuerza y temible rapidez: puede ser benéfico o nefasto. […] El relámpago se compara a la emisión del esperma, simboliza el acto viril de Dios en la creación" (2018, pág. 2190). Por otro

---

13 La altitud de la comunidad campesina de Santa Bárbara es 2.709 m s.n.m., ubicándose en la región natural quechua.

14 *Huari* es el dios gigante de las cuevas, de la oscuridad, de la humedad fertilizante, de las aguas de los *pukyus* y lagunas, de los territorios a menor altitud, de la agricultura y la civilización (ver Duviols, 2016).

lado, está la lluvia considerada como "[…] el símbolo de las influencias celestes recibidas por la tierra. […] agente fecundador del suelo, del que se obtiene la fertilidad. De ahí los innumerables ritos agrarios con vistas a desencadenar la lluvia: […]" (2018, pág. 1687). Cristóbal de Molina, El Cusqueño, mencionó que el Trueno o *Chuqi Illapa*, otro nombre del dios Rayo, al igual que el dios Sol o *Inti*, era objeto de ritos y sacrificios para que a cambio envíe sus aguas (lluvia) y evite el granizo (1574/1943); es decir, Illapa también protegía los campos de cultivo a cambio de ofrendas.

Por otra parte, según Chevalier y Gheerbrant (2018) en las tradiciones amerindias, la lluvia es la semilla o esperma fecundante del dios del Rayo o tormenta, en el Perú esta deidad recibe diversas denominaciones y representaciones, como hemos visto líneas arriba. Es más, en la cosmovisión andina se cree que el rayo al impactar en las mujeres procrea sus hijos, estos son los mellizos (*chuchus* o *curis*) en cualquier especie viva, incluida la humana, los que nacen de pies (*chacpas*), los nonatos (producto de los abortos), los que nacen con labios leporinos y sin orejas. Entre los *llacuaces*, uno de los gemelos y aquellos que nacían del parto podálico eran sacrificados a *Libiac*; mientras que, el otro gemelo estaba destinado a ser su ministro o sacerdote, pero también podían ser los sobrevivientes a su impacto, siempre y cuando nadie y nada los haya visto (Limón, 2017). Quizá es por esto que el rayo busca e impacta en las mujeres gestantes, pues trata de asegurar su descendencia; al respecto, dos entrevistadas expresaron:

- "El rayo cae cuando hay señoras embarazadas, ellas le gustan" (Testimonio de M. L.).
- "He escuchado de que cuando una está embarazada y hay rayo, el niño que está adentro se asusta y hasta se le parten los labios o si no afectan a la vista y hasta pueden nacer sin orejas" (Testimonio de L. G.).

Lo dicho hasta aquí aún no expone claramente la asociación entre Santa Bárbara y el dios andino del Rayo, esto obligó a plantearme la siguiente interrogante ¿Cómo una figura femenina (Santa Bárbara) se asoció con otra figura masculina (*Illapa*)? La relación de *Illapa* con otros santos cristianos como San Marcos, San Jerónimo, San Felipe, Santiago o San España, parece ser obvia, ya que todos son figuras masculinas, no sucede lo mismo con Santa Bárbara. Quizá la idea de la *androginia divina*[15] ayude a superar esta dificultad, pues según Mircea Eliade mu-

15 La androginia divina alude a una bisexualidad universal, la cual es "consecuencia necesaria de la idea de la bisexualidad divina en tanto que modelo y principio de toda existencia, (…). Porque, en el fondo, lo que está implicado en una concepción semejante es la idea de que la perfección y, por consiguiente, el ser consiste, en suma, en una unidad–totalidad. Todo lo que es por excelencia debe ser total, comportando la coincidentia oppositorum en todos los niveles y en todos los contextos" (Eliade, 2008, pág. 106).

chas deidades de la antigüedad eran andróginas, como ejemplo cita a Hera, Dionisios, entre otros. Su planteamiento se hace más interesante cuando afirma que:

> "La mayor parte de las divinidades de la vegetación y de la fertilidad son bisexuadas o comportan rasgos de androginia. '*Sive deus sis, sive dea*', decían los antiguos romanos de las divinidades agrícolas; y la fórmula ritual *sive más sive femina* era frecuente en las invocaciones. En ciertos casos (por ejemplo, entre los estonios), las divinidades agrícolas son consideradas un año como varones, y como hembras el año siguiente. Pero he aquí lo más curioso: son andróginas las divinidades masculinas o femeninas por excelencia, lo cual se explica si tenemos en cuenta que existe una concepción tradicional según la cual uno no puede ser algo en grado excelente si no es simultáneamente la cosa opuesta o, más exactamente, si no se es otras cosas más al mismo tiempo" (Eliade, 2008, págs. 107-108).

Entonces se podría postular que, por ser propiciador de la lluvia y estar relacionado con la fertilidad, *Illapa* tenía rasgos femeninos; mientras que, por sus cualidades guerreras y progenitoras era masculino. En otras palabras, en su personalidad estaba incorporada, simultáneamente, la parte femenina, así como la masculina: era una divinidad andrógina. Esto se hace más evidente cuando Duviols (2016) señala que *Libiac*, otro nombre del Rayo en los Andes del centro y norcentral, era el padre de los *llacuaces*, pero en ningún momento menciona a la madre de los mismos, esto se repite en los diversos cronistas y especialistas en ideología andina. Por consiguiente, la parte femenina de *Illapa* es la que habría permitido la asociación con Santa Barbara.

Por tanto, con la invasión y colonización española de América se produjo un sincretismo religioso, mezclándose deidades nativas y santos cristianos, en la que virtudes y elementos se trasladaron e intercambiaron, esto fue violento y forzado. En el Perú, Santa Bárbara fue relacionada con el dios Rayo o *Illapa*, como protectora del mismo y como figura divina andina, relacionada con las lluvias y la fertilidad. La asociación entre una figura femenina (Santa Bárbara) y otra masculina (*Illapa*), habría ocurrido por el carácter andrógino del segundo.

Conclusiones

1. Para los pobladores, Santa Bárbara es una *diosa*, *virgen*, *santa* y, por estar asociada a la historia inicial del pueblo, es *patrona*. Aunque la existencia de esta santa cristiana dista de ser clara, el mito nos dice que la santa renunció al paganismo y se convirtió al cristianismo, a causa de ello fue decapitada por su propio padre, quien, a su vez, murió fulminado por el rayo; sin embargo, la imagen de Santa Bárbara con respecto al mito aparece invertida, pues ella es presentada "sana" y "viva", en cambio su padre, además de muerto, está decapitado. Esto sería resultado de una manipulación del mito por parte de

los representantes de la iglesia católica, con la finalidad de mostrar el triunfo simbólico del cristianismo sobre el paganismo, en algún momento de la historia. Además, la institucionalización del icono de Santa Bárbara habría buscado otros objetivos prácticos.

2. El nombre de la comunidad campesina de Santa Bárbara está relacionado con dos mitos de origen. El primero, habla de la aparición de Santa Bárbara en dicha zona, frente al cual los pobladores decidieron construirle una capilla con la finalidad de que se quede; posteriormente, pusieron el nombre de la santa a la comunidad, este relato está asociado al fenómeno del *aparicionismo*, que tiene que ver, a su vez, con la *hierofanía*, así como las nociones de identidad y territorialidad. El segundo, da cuenta de un grupo de mineros que llegaron a la zona desde la mina de Santa Bárbara (Huancavelica) y decidieron poner el nombre del lugar de donde procedían. En ambos relatos, un grupo de personas foráneas refundaron el lugar con el nombre de Santa Bárbara y ciertos elementos hacen pensar que eran cristinas–católicas.
3. En la comunidad campesina donde se realizó el estudio, Santa Bárbara es asociada con el dios andino del Rayo o *Illapa*, en un doble sentido, como protectora del mismo y como figura divina, relacionada con la fertilidad y a las lluvias. De ahí que, ante la presencia del rayo los pobladores invoquen a Santa Bárbara, empleando plegarias y símbolos cristianos, además de ciertas prácticas para hacer más efectiva dicha protección; por otro lado, se resalta el carácter foráneo del Rayo, así como su capacidad fertilizadora y multiplicadora de vida. La asociación entre una figura femenina (Santa Bárbara) y otra masculina (*Illapa*), habría sido posible por el carácter andrógino del segundo.

Bibliografía

Albó, X. (2000). *Preguntas a los historiadores desde los ritos andinos actuales.* Cuzco: Fundación Kuraka.

Aldazabal, J. (1989). *Gestos y símbolos*. Barcelona: Dossiers CPL.

Barabas, A. (1995). "El aparicionismo en América Latina: religión, territorio e identidad". En A. Pérez (Ed.), *La identidad: imaginación, recuerdos y olvidos* (págs. 29–40). México: IIA.

Barabas, A. (2006). Los santuarios de vírgenes y santos aparecidos en Oaxaca. *Cuicuilco*, XIII(36), 225–258.

Baulenas i Pubill, A. (2012). La divinidad Illapa en el panteón imperial incaico. *Investigaciones sociales*, 16(28), 333–341.

Bravo, B. (2001). *Vocabulario de religiosidad popular*. Magdalena Mixhuca: Davar.

Bruce–Mitford, M. (1997). El libro ilustrado de signos y símbolos. México: Diana.

Butler, A. (1965). *Vida de los santos*. México: Collier`s Int.–John W. Clute.

Chevalier, J. y A. Gheerbrant. (2018). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder.

Cirlot, J. E. (1992). *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Labor.

Duviols, P. (2016). *Escritos de historia andina* (Vol. I). Lima: BNP – IFEA.

Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós.

Eliade, M. (2008). *Mefistófiles y el andrógino*. Barcelona: Kairós.

Gisbert, T. (2004). *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Gisbert y Cía.

Knowlton, D. (2009). Santa Bárbara y El Rayo en Copacabana. Orem: Utah Valley University.

Leonardi, C. y otros (2000). *Diccionario de los santos* (Vol. I). Madrid: San Pablo.

Limón, S. (2017). Centellas sagradas. El culto al rayo en los Andes centrales. *Latinoamérica*(2), 107–132.

Marzal, M. (2005). Los santos y la transformación religiosa del Perú colonial. Lima: PUCP.

Mesa, S. y otros (1997). Ritos de lluvia y predicción del tiempo en la España mediterránea. En M. Goloubinoff y otros (Edits.), *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano. Tomo I* (págs. 93–126). Quito: Abya–Yala.

Molina, C. d. (1574/1943). "Fábulas y ritos de los incas". En R. Porras Barrenechea, y F. A. Loayza (Edits.), *Las crónicas de los Molinas: destrucción del Perú* (págs. 123–230). Lima: Librería e imprenta de Domingo Miranda.

Pamo, O. (2017). Taki onqoy, ¿Epidemia de intoxicación por exposición al mercurio? *Acta Herediana*, LXI(1), 46–54.

Rodríguez, P. (2000). *Diccionario básico de las religiones*. Navarra: Verbo Divino.

Santos, N. (1996). Emperadores y cristianos en el siglo III. *Espacio, Tiempo y Forma*(9), 249–263.

SICCAM. (2016). *Directorio 2016. Comunidades campesinas del Perú*. Lima: IBC y CEPES.

Taipe, N. (2016). "Las resignificaciones del Apóstol Santiago entre la península Ibérica, Mesoamérica y los Andes". En J. J. García, *Santiago Apóstol en el imaginario andino mesoamericano* (págs. 369–381). Ayacucho: Pres.

Taipe, N. (2018). El mito en el debate interdisciplinario. *Alteritas. Revista de Estudios Socioculturales Andino Amazónicos*(8), 7–46.

Torres–Sánchez, H. (2002). *El rayo. Mitos, leyendas, ciencia y tecnología*. Bogotá: Unibiblos.

Zecchetto, V. (1999). *Imágenes en acción. El uso de las imágenes religiosas en la religiosidad popular latinoamericana*. Quito: Abya–Yala.

Mito de origen de los pueblos quechuas Hualla y Tiquihua en el sur de Ayacucho

Mario Maldonado Valenzuela[1]

Introducción

Desde que escuché hablar del mito fundacional de los pueblos Hualla [*Walla*] y Tiquihua [*Tikiwa*], vinculado con un pueblo llamado Wachwaqasa sumergido en las aguas de una gran lluvia que hizo aparecer a la laguna de *Wachwaqasa*, sentí curiosidad por entender y destejer el significado de esta tradición que ilustra el fin uno y el nacimiento de otros pueblos, dando lugar a las oposiciones *llaqta qulluy* y *llaqta paqariy*.

Obviamente, los pobladores que viven en los alrededores del lago arguyen que en ciertas horas y días de la semana se escuchan bullicios y tañidos de campanas; inclusive dicen que se puede observar a través del agua casas, plaza y corrales en el fondo de las aguas.

La investigación fue realizada en las comunidades quechuas de Hualla y Tiquihua, en el distrito de Hualla, en la provincia de Víctor Fajardo, en la Región de Ayacucho, y se propone desentrañar las cuestiones siguientes: ¿Qué mensaje contiene el mito? ¿Por qué la gente recapitula míticamente hechos acaecidos en tiempos lejanos? ¿Por qué persiste el mito en la tradición de estos pueblos? Estas preguntas me llevaron a revisar la literatura antropológica, simbólica, etnohistórica y las crónicas relacionadas con el tema, para entender la construcción de la normatividad andina donde los valores sociales están asociados al buen vivir.

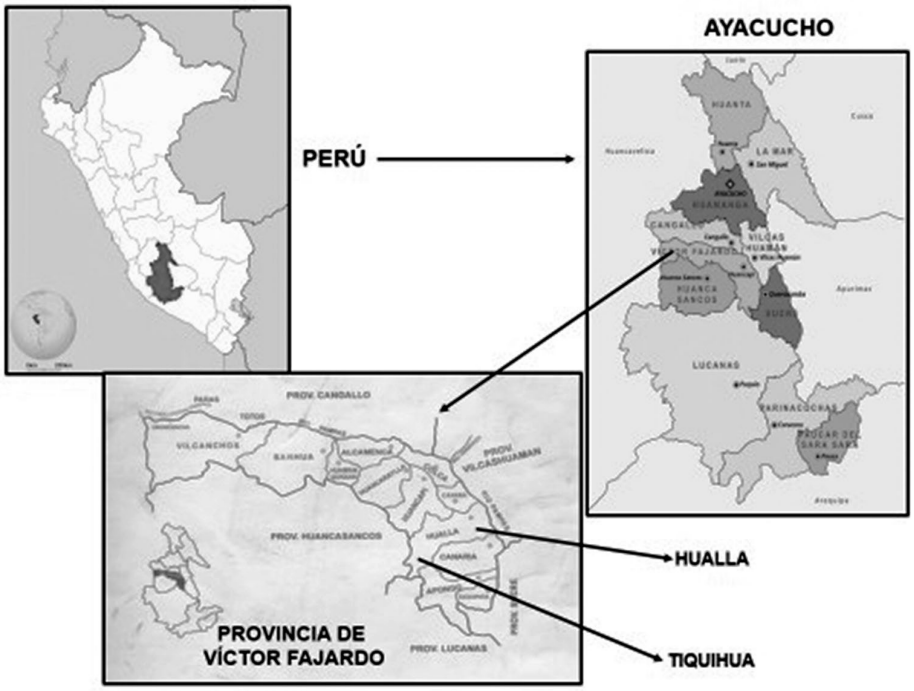
La exposición está organizada en seis apartados. El primero describe la geografía, sociedad y cultura en el ámbito de estudio; el segundo trata al agua como mito y símbolo; el tercero desarrolla el origen cosmológico de los pueblos de Hua-

1 Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, maldompe@yahoo.es.

lla y Tiquihua; el cuarto aborda a la laguna *Wachwaqasa* y el mito que origina a los pueblos mencionados; el quinto se centra en el análisis del mito; y, por último, el sexto analiza al mito fundacional correlacionado con la normativa andina.

1. La geografía, sociedad y cultura en el ámbito de estudio

Las comunidades de Hualla y Tiquihua se encuentran en distrito de Hualla, en la provincia de Víctor Fajardo, en la región de Ayacucho, en la margen derecha del río Pampas. Sus centros poblados están aproximadamente a una altitud de 3300 m s. n. m. (ver Mapa 1). Ambos pueblos tienen territorios con altitudes de más de 4000 (*sallqa – Wachwaqasa y Kachipata*) y bajíos por las quebradas que descienden a 2200, m s. n. m. (río Pampas). Ambas poblaciones son agro–ganaderas esencialmente de autoconsumo y cuyos excedentes, luego de seleccionar para la semilla, lo destinado para consumo, para devolver los préstamos y haber realizado los intercambios no monetarios, lo destinan a los mercados locales y regionales.



Mapa 1: Hualla y Tiquihua en Víctor Fajardo, Ayacucho, Perú.

Los pobladores controlan el espacio topográfico, muchas veces de difícil acceso, diversificando la siembra en distintos pisos ecológicos. A más de 3800 m s. n. m. se dedican a la crianza y pastoreo de ovejas, llamas, alpacas, vacunos y

truchas (en los ríos y las lagunas). En la parte media (*chawpi*) están los pueblos y en sus alrededores siembran diferentes variedades de maíz, papa, arveja, haba, olluco, maswa y, últimamente, cultivan alfalfa y crían cuyes. Por debajo de los 3000 m s. n. m., cultivan árboles frutales (palta, durazno, naranja y tuna).

Los accesos a ambas comunidades son por tres vías carrozables: El primero es la ruta que va de Ayacucho a Hualla con una distancia de 171 km de carretera asfaltada. El segundo es la ruta Hualla en dirección de Nazca, se trata de una trocha afirmada. El tercero es ruta Hualla, Canaria, Sucre y Andahuaylas.

El habla cotidiana de los *runas* de los pueblos estudiados es el *runasimi*/*kichwa* y como segunda lengua el castellano. Hualla cuenta con dos centros educativos de nivel primario poli–docente multigrado, un colegio secundario agropecuario y un Instituto Pedagógico Público. Tiquihua cuenta con educación primaria y secundaria. En ambas comunidades existen puestos de salud y hay presencia de los programas sociales. La construcción de las viviendas es con adobes, techos de teja y pisos de tierra; aunque últimamente vienen imponiéndose los techos de calamina y construcciones de estilo urbano.

2. Agua: mito y símbolo

Según el mito fundacional, los pueblos de Hualla y Tiquihua provienen de un origen común, son los sobrevivientes del pueblo Wachwaqasa sumergido en las aguas de la laguna *Wachwaqasa*. Los habitantes cuentan las historias de mayores a menores en el contexto comunal y familiar. La tradición oral rememora la vida cultural de sus antepasados y cómo ellos fueron parte del proceso cultural subjetivo. Se retroalimentan unos y otros en los trabajos cotidianos, en los descansos, durante las comidas, masticando hojas de coca y bebiendo tragos de chicha o aguardiente. Otros, durante los viajes, caminando o descansando; en las reuniones u otras actividades. Así circulan, se cruzan y se entrecruzan las tradiciones orales de los pueblos.

En el mito fundacional, las aguas que sumergieron a un pueblo y que hicieron aparecer a la laguna *Wachwaqasa* actúan como un operador simbólico porque hace un rol mediador entre una vida pre y post cataclismo que aniquila a una parte de la población y la exime de esa destrucción a otra parte. “El agua conforma uno de los cuatro elementos materiales de la imaginación humana (fuego, aire, agua y tierra)”, pero “bajo las imágenes superficiales del agua, existen una serie de imágenes cada vez más profundas, cada vez más tenaces, no tardará en sentir, en sus propias contemplaciones, simpatía por esta profundización; sentirá abrirse, bajo la imaginación de las formas, la imaginación de las sustancias”; además “el agua es un elemento transitorio. Es la metamorfosis ontológica esencial entre el fuego y la tierra. El ser consagrado al agua es un ser vértigo […] el agua

corre siempre, el agua cae siempre, siempre concluye en su muerte horizontal". En realidad, "[…] el agua experimenta algo así como una pérdida de velocidad, que es una pérdida de vida; se vuelve como una especie de mediador plástico entre la vida y la muerte" (Bachelard, 2003, págs. 14, 15, 25). Obviamente, el agua en la laguna, según la cosmovisión de los habitantes, es un elemento transitorio que moldea la vida y la muerte, es una sustancia liminal que genera un orden a partir de un caos, la laguna es mediadora de una y otra generación humana tal como el relato mítico nos presenta desde la perspectiva de los *runas* de Hualla.

Chevalier y Gheerbrant explican que "las significaciones simbólicas del agua pueden reducirse a tres temas dominantes: fuente de vida, medio de purificación y centro de regeneración. Estos tres temas se hallan en las tradiciones más antiguas y forman las combinaciones imaginarias más variadas, al mismo tiempo que las más coherentes. Las aguas, masa indiferenciada, representan la infinidad de lo posible, contienen todo lo virtual, lo informal, el germen de los gérmenes, todas las promesas de desarrollo, pero también todas las amenazas de reabsorción" (Chevalier y Gheerbrant, 1986, págs. 52–53). El agua simboliza la vida y la muerte, la regeneración, la reintegración y la continuidad de la vida. En este sentido el agua de la laguna simboliza la purificación (elimina a una parte de la comunidad de humanos) y la regeneración de una nueva vida diferente con el grupo de humanos eximidos del exterminio con valores sociales distintos al tiempo pasado, lo que significa una tensión entre lo positivo/negativo, bueno/malo, recíproco/unilateral, generoso/egoísta y solidario/insolidario. Entonces los mitos modelan, pautan y justifican a la realidad o, como dijo M. Eliade (1985) las acciones de los hombres se rigen por arquetipos míticos.

Por otro lado, "el agua es la forma substancial de la manifestación, el origen de la vida y el elemento de la regeneración corporal y espiritual, el símbolo de la fertilidad, la pureza, la sabiduría, la gracia y la virtud". Cabe señalar que, "en las tradiciones judías y cristianas el agua simboliza ante todo el origen de la creación. El men (M) hebreo simboliza el agua sensible: es madre y matriz. Fuente de todas las cosas, manifiesta lo transcendente y por ella debe considerarse como una hierofanía". De todos modos, "el agua, puede considerarse en dos planos rigurosamente opuestos, pero de ningún modo irreductibles, y semejante ambivalencia se sitúa a todos los niveles. El agua es fuente de vida y fuente de muerte, creadora y destructora" (Chevalier, 1986, págs. 53, 54).

El agua en la cultura andina tiene un gran valor simbólico de vida. Negar el agua es ir contra las reglas y normas de la convivencia social. Si se niega puede secarse el agua. Dar agua genera la continuidad de la vida. Si uno analiza el mito, vemos que la laguna está relacionada con la vida materna, por eso se la llama sacramente *Quchamama* (Madre laguna). La *Quchamama* es procreadora

de la vida en común, por ello es respetada, venerada y cuidada con cariño.

Pero el agua también simboliza a la muerte. Aniquila a quienes son transgresores de las reglas elementales de convivencia. Generalmente este tipo de castigos míticos no aniquila totalmente, sino deja un germen para la regeneración de la vida. En las aguas de la gran lluvia que aniquilaron a la población del pueblo mítico y que dio origen a la laguna *Wachwaqasa*, los sobrevivientes se desplazaron por el territorio, sufrieron amenazas, destierro y exclusión de otros grupos humanos y, finalmente, lograron fundar dos pueblos en lugares distintos. Vale la pena recodar que, en los Andes, estos mitos fundacionales están adscritos al gran *Dios Illa Tecce Viracocha* "criador del sol y la luna y estrellas y cielo y tierra, y señor de todos los demás Dioses" (Blas, 1945, pág. 11).

Los mitos en la historia de la humanidad han sido devaluados como creencias de las sociedades ágrafas y primitivas que carecen de razón y que no tienen valor ni significación como cuando Cassirer refiere de la postura L. Lévy–Bruhl, para quien "el mito es […] un fenómeno muy simple, para el que no se requiere propiamente una complicada explicación psicológica o filosófica"; sin embargo, "históricamente, no hallamos ninguna gran cultura que no esté dominado por elementos míticos y penetrada de ellos" (Cassirer, 1967, pág. 9). En este sentido, los mitos expresan la imaginación y "son la representación de la vida pasada de los pueblos, su historia, con sus héroes y sus hazañas, representada en cierto modo simbólicamente en el plano de los dioses y de sus aventuras: el mito sería una dramaturgia de la vida social o de la historia poetizada" (Chevalier, 1986, pág. 714).

El mito está en el equipaje cultural de los habitantes huallinos y tiquihuinos. Es así, el origen de la vida humana está sintetizada en la naturaleza visible de la laguna *Wachwaqasa*, subjetivamente, un pueblo está sumergido en el fondo de la laguna, los sobrevivientes dieron origen a la vida social y cultural diferente. Una vida colectiva concluye (*llaqta qulluy*) y otra inicia (*musuq llaqta*). Las aguas que dieron origen a esta laguna actúan como un conector liminal entre un antes y un después, entre la muerte (*wañuy*) y el nacimiento (*paqariy*). En este caso, lo que termina (*tukuq*) y lo que inicia (*paqariq*) son partes de un mismo proceso histórico.

En el relato oral encontramos las interrelaciones, los encuentros y desencuentros, andanzas y aventuras de los *runas*, las montañas sagradas, los sitios arqueológicos conocidas como *ñawpa llaqtas, hintilpa wasin, hintilpa chakran* etc., muchas veces con sentidos axiológicos contrarios al sentido de la vida de los pobladores actuales. En realidad, "todo territorio que se ocupa con el fin de habitarlo o de utilizarlo como espacio vital es previamente transformada de caos en cosmos, […] la realidad se manifiesta, como fuerza, eficacia y duración" (Eliade,

1985, pág. 20).

Para Gadamer (1997) el mito tiene relación con la verdad y es la voz de un tiempo originario; una cultura solo podría florecer en un horizonte rodeado de mito. Los mitos son sobre todo historia de dioses y de su acción sobre los hombres. El mito de origen de los huallinos y tiquihuinos está relacionado con el tiempo más allá de la objetividad, la laguna es la portadora liminal de un antes y un después, es la interconexión con tiempos inmemoriales.

Malinowski (1948) nos recuerda que hay conexión entre mito, rito, lo sagrado, los hechos morales, la organización social y la actividad práctica de los hombres. Por otro lado, Barthes (1999) dice que "el mito es un habla, no se trata de cualquier habla: el lenguaje necesita condiciones particulares para convertirse en mito"; por ello, "el mito constituye un sistema de comunicación, un mensaje. Esto indica que el mito no podría ser un objeto, un concepto o una idea; se trata de un modo de significación, de una forma. Todo fenómeno cultural es un acto de comunicación y puede ser explicado mediante los esquemas propios de cualquier acto de comunicación. En toda cultura una unidad es, algo que está definido culturalmente y distinguido como entidad. Puede ser una persona, un lugar, una cosa, un sentimiento, una situación, una fantasía, una alucinación, una esperanza o una idea" (Barthes, op. cit.). Asimismo, "símbolos, mitos y ritos revelan siempre una situación límite del hombre, y no solamente una situación histórica; situación límite, es decir, aquella que el hombre descubre al tener conciencia de su lugar en el universo" (Eliade, 1985). De esta manera, lo sagrado o la divinidad puede ser significado por cualquier cosa: un peñasco, un árbol, un águila, una serpiente, un planeta, una encarnación humana como Jesús, Buda o Krisnha, o incluso por la atracción de la infancia que perdura en nosotros (Durand, 1971). En el estudio particular que expongo, la laguna de *Wachwaqasa* adquiere una connotación sagrada adquiriendo el status de *Mamaqucha* cuya historia es sagrada (mítica) y que está relacionada con rituales propiciatorios como lo han demostrado varios estudios arqueológicos en las diversas lagunas de la región.

El hombre es un animal simbólico (Cassirer, 1967). Una característica del "símbolo es no ser nunca completamente arbitrario; no está vacío, hay un rudimento de lazo natural entre el significante y el significado" (Saussure, 1995, pág. 105). Turner señala que: "nosotros vivimos en una selva de símbolos. El símbolo, por su función conductual, remite un sentido de comportamiento dentro y fuera de la comunidad, por lo que la gente rememora y decodifica, este entra a los sentimientos y la memoria, es como un péndulo que va de lo consciente a inconsciente". Por otro lado, "el símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual". Asimismo, "un símbolo es

una cosa de la que, por general consenso, se piensa que tipifica naturalmente, o representa, o recuerda algo, ya sea por la posesión de cualidades análogas, ya por asociación de hecho o de pensamiento" (Turner, 1999, pág. 21).

Por otro lado, Geertz afirma que "los símbolos sagrados relacionan una ontología y una cosmología a una estética y una moral"; además, "los símbolos sagrados no solo dramatizan los valores positivos, sino también los negativos (Geertz, 2003, págs. 119, 121). Asimismo, el símbolo es "todo signo interpretable. Todo lo que sirve de vehículo de una concepción" (Leach, 1997). El símbolo es "una representación que hace aparecer un sentido secreto; es la epifanía de un misterio" (Durand, 1971, pág. 15). Todo símbolo autentico posee tres dimensiones concretas: es al mismo tiempo "cósmico", "onírico" y "poético" (Ricoeur citado por G. Durand, 1971: 16).

Específicamente, la laguna de *Wachwaqasa* simboliza un acontecimiento del pasado mítico, se constituye en operador simbólico en los ámbitos del orden–caos–orden, finiquita metafóricamente a la vida de un grupo de humanos transgresores de las reglas de convivencia social y da lugar a la emergencia de otra vida con reglas recuperadas. En última instancia, el mito sintetiza el cuerpo de la normativa andina ideal para el funcionamiento de estas sociedades.

3. Origen cosmológico de los pueblos Hualla y Tiquihua

En la cosmología de Hualla y Tiquihua el mito fundacional fue y es parte de sus tradiciones orales[2]. La topografía está rodeada de manantes y riachuelos que salen de las lagunas u ojos de agua tributando el *Hatun mayu* o *Pampas mayu*. Por la variada geografía la producción agro–ganadera obedece al manejo y optimización de los pisos ecológicos. En este contexto socio–geográfico, la vida cultural de los *runas* se conecta a través del mito, los mismos que fueron imaginados desde su formación inicial, donde la laguna simboliza la frontera entre un antes y un después que justifica al grupo sobreviviente. Este grupo habría transitado por varios escenarios topografías en forma transversal siguiendo el curso del agua, de más de 4000 m s. n. m. en la que está situada la laguna de *Wachwaqasa*, el paraje denominado *Kachipata* (paraje con sal) en la que hay vestigios arqueológicos, *Amayqa Wayqu* (lugar de aparición de la imagen de María Magdalena), *Raqaraqay pata* (con evidencias arqueológicas) y *Milliypampa* (pueblo abandonado). Este último es la referencia categórica de *hanan* y *urin* en cuya zona norte se asentó el pueblo Hualla y en la zona sur lo hizo Tiquihua [ver ilustraciones 1, 2 y 3].

---

2 Mitos similares fueron registrados por Bustamante Manuel en 1943 en la provincia de Víctor Fajardo, en la laguna de Karapo; por Martínez Parra Reinaldo en 1951 en el paraje de Ankas-qucha, distrito de Coracora en Parinacochas. Ambos mitos fueron analizados por Morote (1988).

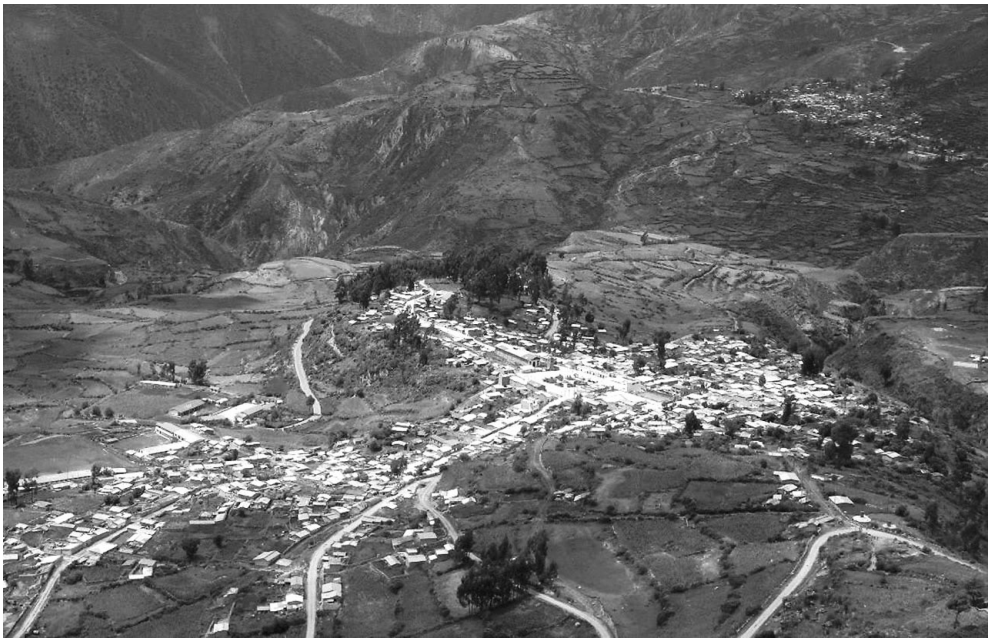


Ilustración 1: Comunidad campesina de Hualla, Fajardo – Ayacucho (Emilio Maldonado, 2018).

Ilustración 2: Lugar denominado Milliypampa división de Hualla y Tiquihua (M. Maldonado, 2018).

Ilustración 3: Comunidad campesina de Tiquihua (Emilio Maldonado, 2018).

No todas las lagunas tienen horizontes míticos, solo algunas de ellas esconden una historia que expresa el sentido cultural. En este caso, desde lo material se configuran ideologías y en casos como estos, como dijera Malinowski (1948), lo que importa es la función social del mito, porque expresa y fortalece la unidad local y de parentela del grupo de gentes descendientes de una misma progenitora ancestral.

El mito testimonia el origen de la vida, los hechos sociales mediante las acciones de dioses o héroes culturales. En nuestro caso específico, el mito metaforiza el fin y la continuidad, elabora y reelabora el orden y el desorden, el equilibrio y el desequilibrio, la armonía y el caos, la inclusión y la exclusión como categorías que dan cuenta los procesos socioculturales de los pueblos estudiados.

El mito cohesiona y marca pautas del comportamiento social, los hechos y acciones de los dioses y héroes culturales modelan lo subjetivo y lo objetivo de la reproducción cultural de pueblos. Los habitantes que portan el mito fundacional, contextualizan hechos lejanos e interpretan de lo que piensan y sienten, miran el pasado favorablemente donde las normas y valores fueron sistemas de cohesión e interacción social después del ordenamiento cosmogónico (*musuq llaqta*) y antropogónico (*musuq runa*).

El mito nos conduce a avizorar un hecho social misterioso tras el espacio concreto de la laguna. El mito refiere a un tiempo antiguo (*ñawpa pacha*) simbolizando el proceso del caos/desorden/desequilibrio. La siguiente generación (*qipa*

runa) pertenece a tiempos con orden/equilibrio/salud (gente distinta al antes, con conductas y comportamientos diferentes). La acción del Dios humanizado en relación con los habitantes de un pueblo que desconoce la hospitalidad, por no saber compadecer al forastero, marca y delimita la desaparición de la generación anterior (*ñawpa runa*), por una parte y por otra la continuidad de la vida humana. Es decir, "El mito se proyecta fuera del tiempo profano y se inserta en la plenitud del tiempo primordial, en donde todo es posible y realizable, nos lleva 'hacia atrás' hasta el origen de la laguna, el comienzo; evoca el tiempo mítico que es sensible para su realización del 'juicio del agua'" (Cáceres, 2002, pág. 67).

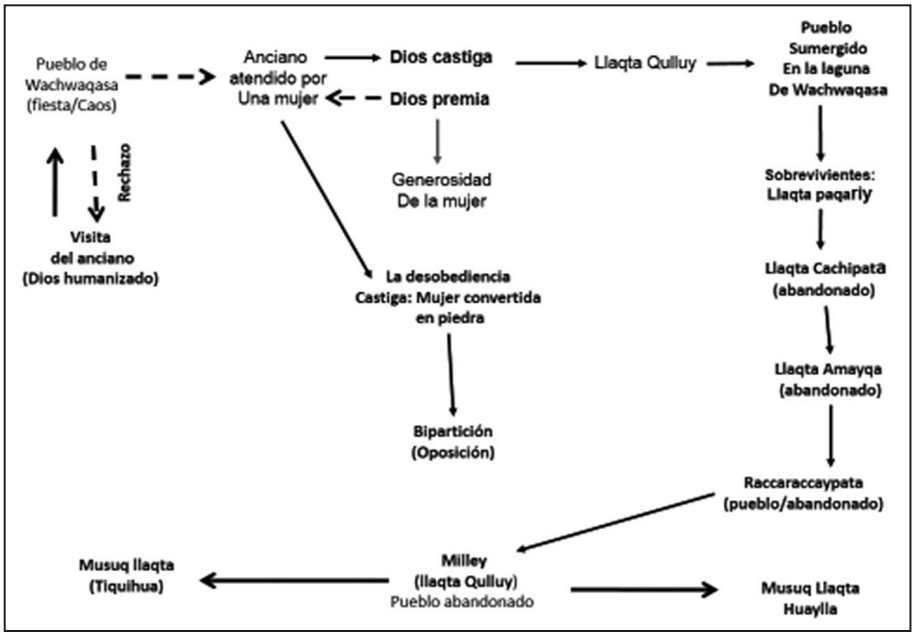
Por ello decimos que el mito de origen encierra un conjunto de hechos y acciones coloreados por identificaciones locales de un espacio físico, realidad del cual abstrae y reproduce la mente humana de lo que debe hacer o no. Un elemento simbólico (la laguna) genera conductas, comportamientos, manifestaciones, expresiones individuales y colectivas del espacio social viviente, es una relación de respeto recíproco con el elemento natural. Las sociedades humanas habitamos inmersos en un conglomerado de símbolos y signos, interactuamos y cooperamos entre los sujetos que se reconocen, viven y conviven adscritos a un conjunto de redes simbólicas. Los símbolos estructuran y diseñan normas y valores sociales de los habitantes. En el mismo sentido proporciona funcionalidad de los miembros sociales. En otros términos, en el mito "el mismo Dios obra por intermedio de un mandadero leal, justo y terrible, que tomaba la apariencia de hombre barbudo, mediano de cuerpo, con cabellos algo largos y con camisa algo largos, pasado más que de mozo, o de pobre ermitaño que pedía por Dios (Viracocha/*Wiraqucha*) de vestir, de comer y de beber" (Morote, 1998, pág. 268). En este sentido, la laguna de *Wachwaqasa*, subjetivamente, es portadora de la muerte de los habitantes que se sumergieron en el fondo de la laguna en un tiempo pasado que simboliza la vida atrapada y sumergida; pero los que sobrevivieron transitaron por distintas zonas formando aldeas y pueblos como Hualla y Tiquihua (ver Gráfico 1).

4. La laguna de *Wachwaqasa* y el mito de origen de Hualla y Tiquihua

En el texto *Aldeas sumergidas*, Morote registra y describe diez mitos que explican el origen de las lagunas[3]. Describe la presencia de un Dios disfrazado que camina, visita pueblos para constatar la solidaridad de sus habitantes y castiga sumergiendo, arrasando y petrificando a los infractores de las reglas sociales. Estas tradiciones, aunque con alto componente occidental son antiguos, la en-

3 Cuzco (*Langui*, Chinchero, Chakán), Apurímac–Andahuaylas (*Pakucha*), Ayacucho (Coracora, Karapo), Huancavelica (*Julkamarka*), Junín (Paka, dos mitos), Amazonas (La Florida: pueblo de *Pomacochas*).

Gráfico 1: Mito del fin de una generación y el inicio de otra generación.



contramos en diversas crónicas como también en la etnografía contemporánea. L. Valcárcel, por ejemplo, escribió que "*Wiraqocha* es el Dios del principio y del fin, el Dios omnipotente que ocupa los tres planos del universo y que tan pronto puede convertir a los hombres en piedras como a las piedras en hombres" (Valcárcel, citado por Morote, 1988).

El mito de las aldeas sumergidas son panandinas. En la comunidad de Hualla registré la siguiente tradición oral (ver Ilustración 4).

Mauro Tucta Crisante me narró:

> "La gente del pueblo de Wachwaqasa, dicen, había venido de *Churmipampa* donde más de 200 casas habían sido quemadas y los sobrevivientes formaron un pueblo grande llamado Wachwaqasa en el lugar llamado *Wachwaqasa kuchu*, quienes se alimentaban de venados, alpacas, vicuñas y vizcachas".

Donato Huarcaya me hizo otra narración:

> "En el lugar que hoy conocemos como la Laguna de *Wachwaqasa* [*Wachwaqasa kuchu*], existía un pueblo [Wachwaqasa] en toda la extensión de la pampa. Ese día se daba un gran banquete, el *Apu Cardenal* o señor del pueblo organizó una gran fiesta, asistieron todos los invitados ataviados con sus mejores ropas y joyas de oro, comían golosamente lo que el dueño había mandado a preparar a la mejor cocinera del pueblo.

Ilustración 4: Laguna de Wachwaqasa, desaparición un pueblo (llaqta qulluy) y el nacimiento de una nueva generación (musuq llaqta/musuq runa) (Emilio Maldonado, 2018).

Cuando la fiesta estaba en su mejor momento, se acerca a la puerta de la gran casa un *anciano harapiento* y sucio y pide a los asistentes que le den un poco de agua. Su presencia empezaba a incomodar a los asistentes y muy en especial al Apu que muy molesto insulta al anciano. ¡Viejo de miércoles! Vete de aquí, que estás incomodando a mis invitados y ensuciando mi casa… Vete. El anciano humillado se retira muy lentamente dejando atrás los insultos y risas de burla de la gente. Al dirigirse a la puerta de salida, una mujer le llama y le conduce a la cocina, y le dice: *Tayta*… ven… vamos a la cocina, te voy a invitar comida… debes estar con hambre. Al escuchar las palabras amables y misericordiosas de la mujer, el anciano le dijo: Gracias mujer, pero no quiero comida… solo quiero un poco de agua…

La mujer le invita el agua y el anciano lo bebe rápida y desesperadamente, como si tuviera una espantosa sed. Una vez que terminó de sorber el líquido elemento, pasándose los brazos por la boca dijo…

Gracias mujer… ya me voy… pero tengo que decirte algo… Vete del pueblo, antes de que pase tres días… Hazme caso… Cuando te vayas, vete sin voltear hacia atrás… sigue de frente nomás.

La mujer se quedó totalmente confundida, no sabía qué hacer, pero angustiada por las palabras del agradecido anciano, al tercer día, muy temprano, sale del pueblo llevando a sus hijos y a sus animalitos domésticos. Cuando la mujer pasaba entre los cerros *Kanrara* y *Qasawasi* apareció una inmensa nube negra

con dirección al pueblo, de pronto la mujer oyó un gran estruendo que hizo temblar la tierra. Asustada, sin recordarse de las palabras del anciano, volvió a ver a su pueblo, de pronto queda convertida en piedra junto a sus hijos y el ganado que llevaba, este rastro que hasta hoy podemos observar. La antigua pampa *Wachwaqasa* ya no existía se había convertido en una gran laguna, todo el pueblo estaba debajo de las aguas que había botado la gran nube negra.

Hubo algunos sobrevivientes del pueblo, que seguramente había salvado el anciano, entonces, estos estuvieron obligados a migrar a otro lugar. Caminando se ubicaron en las pampas de *Kachipata*, pero no duraron mucho porque los habitantes de la zona los hostilizaban mucho, tuvieron muchos encuentros violentos que terminaron por trasladarse a otro lugar. Así, llegaron las alturas del cerro San Cristóbal o *Raqaraqaypata*, como no reunía condiciones para vivir bien, se volvieron a trasladar hacia las *Pampas de Milliy*, allí estuvieron tranquilos y empezaron a realizar edificaciones para asentarse permanentemente. Pero, parecía que la mala suerte les seguía porque un día se produjo un gran terremoto que partió en dos a la tierra y al pueblo. Los grupos habían quedado a cada lado de la gran fractura, así que ambos grupos decidieron que no podían quedarse en ese lugar, así es que otra vez deberían ir a buscar un lugar adecuado para la vida. Uno de los grupos se encaminó a Pikipampa y se estableció definitivamente en ese lugar, más tarde daría origen al actual pueblo de *Tiquihua*. El otro grupo se encaminó a *Qoriwayllapampa*, donde también se establece definitivamente, y luego daría origen al actual pueblo de *Hualla*."[4]

5. Análisis del mito de origen

Párrafo 1. "En el lugar que hoy conocemos como la Laguna de *Wachwaqasa* [*Wachwaqasa kuchu*], existía un pueblo [Wachwaqasa] en toda la extensión de la pampa. Ese día se daba un gran banquete, el *Apu Cardenal* o señor del pueblo organizó una gran fiesta, asistieron todos los invitados ataviados con sus mejores ropas y joyas de oro, comían golosamente lo que el dueño había mandado a preparar a la mejor cocinera del pueblo".

En este texto, el mito indica un espacio físico *Wachwaqasa kuchu* en el que existió el pueblo Wachwaqasa. En un tiempo pasado (*ñawpa pacha*), distante, lejano y desconocido, hubo gente que vivían en bonanza, suntuosidad y con diferenciación social. Una capa social estaría inmersa en el caos y anomía. Quizá fueron los gentiles (*hintilkuna*) que eran diferentes a los "cristianos". Ellos vivían dirigidos por un jefe (*Apu Cardenal*). La gente de este estuvo asentada en *Wachwaqasa kuchu* o la pampa de *Wachwaqasa*. Como en cualquier comunidad,

4 Mito contado por Donato Huarcaya (ver Guillermo Huyhua y Rosa Arroyo, s/f).

disfrutaban y gozaban la fiesta sin predecir lo que vendría y ocurriría luego de la visita de un agente foráneo, "el viejo Dios llega hasta los hombres, en el momento […] de una fiesta" (Morote, 1998, pág. 273). La llegada del viejo visitante comprobaría el desorden, la infracción de la moralidad y los valores sociales, contrarias a la vigencia del orden social, moral y axiológico.

Todo mito relato tiene como soporte objetos o situaciones reales como una especie de testigo o "prueba" de la veracidad que transmite su "historia". En este caso, la laguna es dicho soporte material y más adelante lo serán los propios pueblos de Hualla y Tiquihua. Hoy en día inclusive hay canciones que proyectan mensajes de una especie "de retorno" al lugar de origen la interpretación del grupo *Los Ayllus de Hualla*, que cantan: "*Wachwaqasallay urquchallaman kayqaya vidallay kutimullani, purisqallayta yuyarillaspay, manama vidallay qunqallaykichu*".

Según el mito, inicialmente esa laguna no existía. La afrenta del *Apu Cardenal* al anciano forastero provocó una gran lluvia cuyas aguas se convirtieron en el lago en el que quedó sumergido el pueblo y parte de su gente.

Después la laguna se sacraliza y adquiere la connotación de *Quchamama* y como tal la asocia con la vida, la fertilidad y otras cualidades. Todo el contenido mítico del relato hace emerger no a los tiempos primordiales, sino a modificaciones de lo ya existente, de la aparición de la propia laguna, de la desaparición de un pueblo, del origen de otros dos pueblos cuyos orígenes son únicos.

Entonces, el mito si tiene un componente fantasioso, también hay que considerar que muchos hechos reales se mitifican. Este fenómeno sucede cuando se trata de sociedades con culturas orales. En este sentido, también se reconoce que el mito actúa como si fuera símbolo, respecto al cual V. Turner (citado por Taipe, 2010) precisa, que "el símbolo por su función específica: es pues, una marca, un mojón, algo que conecta lo desconocido con lo conocido". Al lado del elemento agua, el relato oral, trae un mensaje subyacente de procesos socioculturales en el ámbito estudiado.

Párrafo 2. "Cuando la fiesta estaba en su mejor momento, se acerca a la puerta de la gran casa un anciano harapiento y sucio y pide a los asistentes que le den un poco de agua. Su presencia empezaba a incomodar a los asistentes y muy en especial al *Apu* que muy molesto insulta al anciano.

¡Viejo de miércoles! Vete de aquí, que estás incomodando a mis invitados y ensuciando mi casa… Vete."

En este texto identificamos una ruptura comunicacional entre el *Apu Cardenal* y el anciano harapiento. Este contacto hace fluir a las categorías de desencuentro/encuentro, negativo/positivo, hospitalario/inhospitalario, receptivo/no

receptivo y generoso/egoísta. Estas categorías pautan la conducta y el comportamiento de los sujetos sociales. El desenlace discurre en un movimiento conflictivo insalvable, proceso que concluye con estado caótico y hace emerger a otro estado implantando un nuevo orden entre la gente que, después de la eliminación del primer pueblo, fundan otros dos nuevos pueblos.

En esta parte del discurso es notorio lo excluyente objetivado en el rechazo al otro, al diferente y al desconocido. El grupo social aldeano excluyó de la fiesta al anciano forastero. Si bien es cierto que toda cultura tiene su forma de construir al otro, especialmente a los extraños porque hablan diferente, traen cambios, su sola presencia altera a la vida local y que, de allí, a la construcción del enemigo la línea divisoria es tenue; también es cierto que toda cultura hay preceptos normativos de hospitalidad con los ajenos, a quienes no se les puede negar alojamiento, comida ni agua. Es la transgresión de estos códigos culturales elementales lo que hace surgir el castigo o cataclismos míticos como en el mito comentado.

En tiempos actuales (*kunan pacha*) los pobladores mayores (*yuyaqkuna*) cuentan la historia mítica desde su perspectiva cultural, señalando que el mensaje que portaba el anciano, fue la humildad y sencillez para probar el sentido generoso de las personas de aquel pueblo hacia los ancianos y foráneos. Es decir, la solicitud de hospitalidad y agua para saciar la sed, de una y otra forma, fueron requerimientos vitales, cuya negativa fue contraria a la vigencia de las reglas elementales de convivencia. En este caso el anciano andante es un Dios. A este último, "en una sociedad donde a cualquier hombre se le supone dotado más o menos con poderes que podríamos llamar sobrenaturales, es obvio que la distinción entre Dioses y hombres esté un tanto borrosa…" (Frazer, 1981, pág. 122). En *Dioses hombres de Huarochirí* "… los hombres de ese pueblo celebraban una gran fiesta; era día de bebida grande. Y cuando estaban bebiendo, así, en grande, *Pariacaca* llegó a ese pueblo. Pero no se dio a conocer; se sentó en un extremo del sitio que ocupaba la concurrencia, como si fuera un hombre muy pobre. Y cómo se sentó de ese modo, en todo el día, ni una sola persona convidó nada" (Ávila, 1966, pág. 47).

La función social del mito nos conduce a explorar los valores sociales que portan los sujetos en contacto positivo/negativo. Lo positivo es la generosidad con el pobre, el anciano, al mendigo y al forastero, se les debe brindarles alojamiento y comida. Lo negativo conduce al individualismo y egoísmo contrario a los sentidos comunitarios de la sociedad andina y próxima al sentido de la tradición individualista. En consecuencia, el mito fundacional de *Wachwaqasa* nos enseña la acogida con los foráneos (*viajirutaqa samaykachina, mikuykachina, yakutan quykuna*). El hecho social mítico marcó un límite en y para la restructuración de la vida sociocultural de los habitantes involucrados en la historia oral que marcó

un antes y un después (no hospitalario/hospitalario).

Párrafo 3–1. "El anciano humillado se retiró muy lentamente dejando atrás los insultos y la burla de la gente. Al dirigirse a la puerta de salida, una mujer le llama y le conduce a la cocina, y le dice: *Tayta*… ven… vamos a la cocina, te voy a invitar comida… debes estar con hambre. Al escuchar las palabras amables y misericordiosas de la mujer, el anciano le dijo: Gracias mujer, pero no quiero comida… solo quiero un poco de agua".

La narrativa oral, en el escenario del pueblo (antes de la laguna), evidencia encuentros/desencuentros socioculturales, diálogos y hechos. El anciano visitante es burlado por la gente y aparece la generosidad de la mujer. Una vez que recibió el mensaje de exclusión, humillación e insulto el anciano continúa el itinerario, encontrándose con una mujer que acoge el pedido del forastero. Es común encontrar relatos similares en el área andina: "Una mujer común se dio cuenta del aislamiento en que estuvo Pariacaca: ¿cómo es posible que a este pobre hombre no le han invitado nada? Diciendo le llevó chicha en un mate grande, blanco" (Ávila, 1966, pág. 47). En ambos mitos aparece una mujer buena que intermedia la muerte y la vida, la voluntad de la mujer al entender el sentido de compartir del hombre desconocido, propone complacer el requerimiento del anciano ofreciéndole comida y agua. El forastero solo desea beber agua y que la hace desesperadamente y, una vez terminado, queda agradecido. El diálogo ocurre a partir de los hechos excluyentes e incluyentes. Como dice, "siempre hay un hombre bueno. A lo largo de todas las versiones hay alguien que pide, alguien que niega y alguien que da. Un triángulo que hace marco a la necesidad humana" (Morote, 1998, pág. 274). Se trata de la consumación del sentido recíproco (dar–recibir y devolver) como si fuera obligatorio, entonces, el principio generoso conduce subjetivamente a la siguiente lógica: Dios premia (al reconocimiento y sentido de compartir); Dios castiga (al no reconocimiento al egoísmo).

Párrafo 3–2. "La mujer le invita el agua y el anciano lo bebe rápida y desesperadamente como si tuviera una espantosa sed. Una vez que terminó de sorber el líquido elemento, pasándose los brazos por la boca dijo: Gracias mujer… ya me voy… pero tengo que decirte algo… Vete del pueblo antes de que pase tres días… Hazme caso… Cuando te vayas, vete sin voltear hacia atrás… sigue de frente nomás".

El relato oral evidencia el encuentro y la advertencia del anciano a la mujer buena, para que abandone su pueblo; pero existe el desentendimiento del mensaje por parte de la mujer. La inhospitalidad de la gente del pueblo y la voluntad generosa de la mujer conduce a la respuesta confusa en la que el castigo es

eminente hacia la gente del *Apu Cardenal*, la situación es tensa e incierta cuyo desenlace es arribar a un cataclismo que termina desapareciendo al pueblo y exterminando a una parte de su población.

La advertencia que el anciano da a la mujer es que esta abandone al pueblo en tres días pero que la haga sin mirar para atrás pase lo que pase. Con esta advertencia, el anciano fue decidiendo el fin de un pueblo con episodios de infortunio y al mismo tiempo marcó el inicio de la conformación de los pueblos de Hualla y Tiquihua. Este consejo es común en los mitos diluvianos, pero estas advertencias son desentendidas o fueron ganados por la curiosidad de ver qué era lo que iba pasando atrás. Pero tal como dice en el desarrollo del mito, los que manifestaron el sentido contrario de la generosidad tuvieron por respuesta un castigo contundente del viejo harapiento. Estos pasajes con signos de aculturación ya fueron narrados por el cronista indio Guaman Poma: "[en la] época de los incas, Dios tentaba a los indios en cada pueblo, presentándose en la figura de un pobre ermitaño que pedía por caridad ropa, para vestir, comida y bebida, entrando principalmente en los lugares donde celebraban la fiesta de pueblos en las plazas públicas. Sino eran atendidos ni se les daba limosna a quienes de este modo aparecían, enviaban grandes males como castigo del Dios *Pachacamac Ticze Caillauiracocha*, creador del mundo y supremo señor presente" (1956, pág. 207).

Párrafo 4. "La mujer se quedó totalmente confundida, no sabía qué hacer, pero angustiada por las palabras del agradecido anciano, al tercer día, muy temprano, salió del pueblo llevando a sus hijos y a sus animalitos domésticos. Cuando la mujer pasaba entre los cerros *Kanrara* y *Qasawasi* apareció una inmensa nube negra con dirección al pueblo, de pronto la mujer oyó un gran estruendo que hizo temblar la tierra. Asustada, sin recordarse de las palabras del anciano, volvió a ver a su pueblo, de pronto quedó convertida en piedra junto a sus hijos y el ganado que llevaba, esta petrificación hasta hoy la podemos observar."

El discurso mítico refiere a un espacio/temporal marcado de angustia, agradecimiento, abandono del pueblo, paisajes, sustos, olvidos, escenario social convertido en laguna, petrificación ante la desobediencia, visible hasta la actualidad y conocida como las *wankas*. Así el mito es portador simbólico del final de una generación cultural de la vida humana (*llaqta qulluy*) y el inicio de otra generación nueva (*musuq llaqta*). Ambas generaciones están contextuadas en un tiempo mítico. En otros contextos narrativos, como los descritos por Guaman Poma, "el mísero pueblo que recibía la condena, era tragado por la tierra, cubierto por algún cerro o se convertía en laguna, así explicaban la existencia de los escalones de Pariacaca, la forma como se presenta el terreno en *Apara* y en el pueblo de *Cacha*" (1956, pág. 207). Así, pues encontramos que el mito cumple en la cultura

primitiva una función indispensable: expresa, exalta y codifica las creencias; custodia y legitima la moralidad; garantiza la eficiencia del ritual y contiene reglas prácticas para aleccionar al hombre (Malinowski, 1963). Para los pueblos de Tiquihua y Hualla, el mito es la historia cultural, es el soporte moral y axiológico, es el rastro y lazos que tejió e imprimió la narrativa del origen de estos pueblos. Para ambos pueblos, la identidad cultural está cargada de su origen mítico.

En realidad, el mito está condesado en el símbolo de la laguna, es decir "esos mismos símbolos, en sus polos ideológicos de sentido representan la unidad y continuidad de los grupos sociales, primarios, domésticos, políticos" (Turner, 1999, pág. 32). Condensado no en términos abstractos sino como representación simbólica concreta como la laguna, a partir del cual los sujetos rememoran real o idealmente al pasado, lo hacen presente para presentarlo como arquetipo de comportamiento entre la mismidad y otredad individual y colectiva. También lo proyecta al futuro, porque todo grupo humano necesita de un cuerpo de preceptos que rijan las relaciones y praxis socioculturales.

Desde los valores sociales, el mito proyecta la vida de una generación antigua con conductas y pautas de comportamiento distinto a la lógica de compartir. Luego vendría el orden con valores sociales del buen vivir reinstaurados, en el que prima los sentidos generosos, cooperativos, comunitarios y con sentimientos de proveer voluntades entre las partes interactuantes. Entonces el mito proporciona formas y sentidos de polarización sociocultural basadas en el intercambio de dones, de dar, recibir y devolver, que son radicalmente opuestos a otras formas y sentidos de vida no solidarios con las otredades.

En el relato mítico se evidencia el equilibrio y desequilibrio cósmico, lo negativo y lo positivo, en lo negativo está la desobediencia (de no voltear atrás) y el castigo divino que petrifica a la mujer e hijos. Varios estudiosos han hecho notar sobre el simbolismo del mirar para atrás, por tanto, también el mirar hacia adelante. En el mito analizado mirar atrás significa la muerte (la petrificación), aunque en otros contextos la petrificación viene acompañado por un proceso de sacralización, porque es un espíritu quien mora en la piedra que adopta el nombre de *wanka*. En otros casos, mirar hacia adelante también lleva a la petrificación, tal como sucedió con Cavillaca que nunca volteó para mirar a Cuniraya (Taipe, 2018).

Párrafo 5. "La antigua pampa *Wachwaccasa* ya no existía se había convertido en una gran laguna, todo el pueblo estaba debajo de las aguas que había botado la gran nube negra. Hubo algunos sobrevivientes del pueblo, que seguramente había salvado el anciano, entonces, estos estuvieron obligados a migrar a otro lugar". "Caminando se ubicaron en las pampas de *Kachipata*[5] pero no duraron

mucho porque los habitantes de la zona los hostilizaban mucho, tuvieron muchos encuentros violentos que terminaron por trasladarse a otro lugar."

Según el mito, no todos los habitantes desaparecieron en el hundimiento del pueblo, sino hubo sobrevivientes que eximidos del castigo y que fue el germen de continuidad de la vida con valores sociales reinstaurados. Antes del castigo el pueblo visitado fue indiferente con el foráneo, tampoco los habitantes se dieron cuenta en sí, quien era realmente el forastero o sea no entendieron el mensaje que portaba el visitante, por tanto, todo quedó desapercibido, pero lo que ocurrió después de tres días fue un castigo místico que convirtió al pueblo en laguna, por ello hasta ahora los pobladores cuentan que debajo del lago está el pueblo, que por las noches se escucha bulla y aseguran que alguna vez han observado el pueblo debajo del agua; por ello, es valorado, respetado y vista como ícono para el pueblo de Hualla, Tiquihua y otras comunidades.

La laguna de *Wachwaqasa* simboliza vida/muerte, orden/desorden/, inicio/fin, *Ñawpa Runa*/*Qipa Runa*, *Gentil Runa*/*Allin Runa*, *Uku llaqta*/*Hawa llaqta*, *Riksinakuy*/*Pantanakuy* y *Allin runa*/*Mana allin runa*. Las características expuestas están construidas con base a las oposiciones complementarias que dinamizan las partes opuestas en la formación y desarrollo de los pueblos en la organización social andina. Si los patrones culturales son trastocados en la relación hombre naturaleza, sucede lo negativo, con aparición de enfermedades y castigos divinos que se manifiesta en contra de la vida humana, animal y vegetal. Al mismo tiempo es un signo donde las normas sociales andinas solo admiten conductas, comportamientos, modos y estilos de vida, con normatividad social que caracteriza la relacionalidad conjugando con la crianza de la vida que armonice la relación social y de estas con la naturaleza y lo sagrado.

Párrafo 6. "Así, llegaron a las alturas del cerro San Cristóbal[6] o *Raqaraqaypata*[7], como no reunía condiciones, para vivir bien, se volvieron a trasladar hacia las Pampas de *Milliy*, allí estuvieron tranquilos y empezaron a realizar edificaciones para asentarse permanentemente. Pero, parecía que la mala suerte les seguía porque un día se produjo un gran terremoto que partió en dos a la tierra y al pueblo".

Este texto revela el itinerario constante de los sobrevivientes del antiguo pueblo de Wachwaqasa que transitaron por lugares distintos, siguiendo el curso de

---

5 *Kachipata* manante de sal líquida que por generaciones han consumido diversos pueblos veci-nos y hasta la actualidad aún continúan usando, la misma se encuentra en el territorio de Hualla.

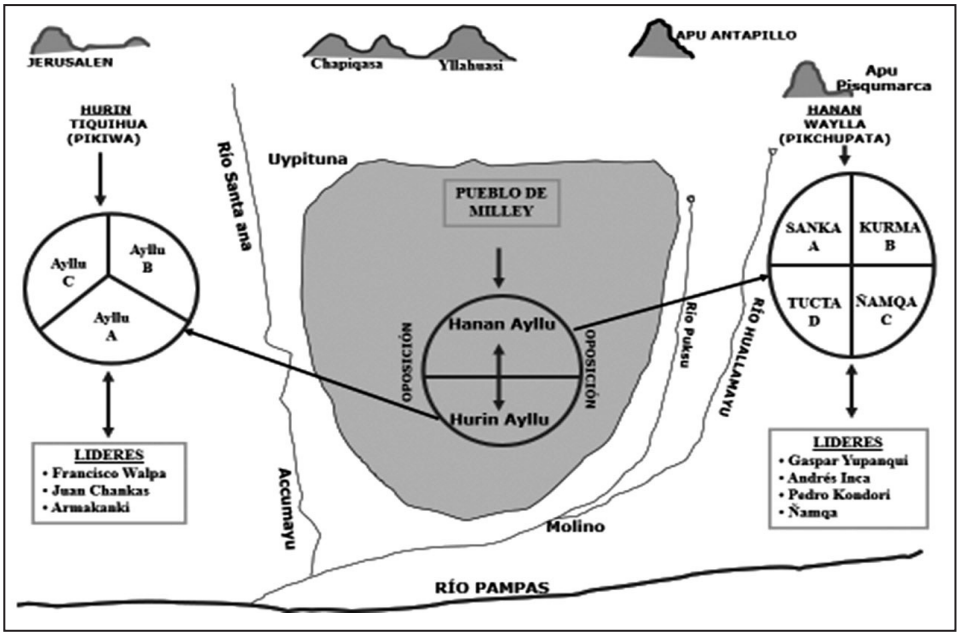
6 En el pueblo no existe este santo. El nombre nativo del Cerro San Cristóbal fue *Pisqu* Marca (Paraje de las aves).

7 *Raqaraqaypata* (Paraje de caserones) es un lugar con evidencias de restos arqueológicos.

los ríos en forma transversal, ubicando lugares propicios para la crianza de la vida, agricultura con y sin riego.

Los lugares por las que transitaron los aldeanos condensan una historia oral de vida, los posibles espacios por los que se desplazaron, las penurias que les tocó vivir hasta encontrar un lugar adecuado para sus asentamientos. La llegada al lugar denominado *Milliypampa* permite a los nuevos ocupantes la reproducción sociocultural de sus estilos y formas de vida, surgiendo sistemas organizativos de la dualidad oposicional y complementaria propia de las poblaciones andinas. "La organización dualista puede resultar según los casos: de la invasión de una población, de fusión, por razones que a su vez con económicas, demográficas o ceremoniales" (Lévi–Strauss, 1995). En este caso, una sociedad fusionada, debido a un terremoto se fractura dando origen a dos pueblos basado en la estructura organizativa propia de las comunidades andinas que diseñó los modos de vida social en un marco dualista: *hanan*/*urin*, izquierda/derecha y *kay law ayllu* / *wak law ayllu* (ver gráfico 2).

Gráfico 2: División del pueblo de Milliypampa (pueblos de Hualla y Tiquihua).



Párrafo 7. "Los grupos habían quedado a cada lado de la gran fractura, así que ambos grupos decidieron que no podían quedarse en ese lugar, así es que otra vez deberían ir a buscar un lugar adecuado para la vida. Uno de los grupos se encaminó a *Piquipampa* (*Pikimarka*) y se establece definitivamente en ese lugar, más tarde daría origen al actual pueblo de *Tiquihua*. El otro grupo se encamina

a *Qoriwayllapampa*, donde también se establece definitivamente, y luego daría origen al actual pueblo de Hualla".

El pueblo de *Milliy*, asentado en el lugar denominado *Milliypampa*, se fracturó dando origen a dos pueblos distintos que en la actualidad existen. La división surgió a partir de las partes opuestas en *hanan* y *urin* que correspondería a la oposición complementaria tal como indica en el relato mítico. Otra razón de la división, aparte de la inestabilidad y fallas geológicas que hicieron surgir a dos *ayllus*, que se ubican en dos zonas distintas, quizá fue el terremoto al que hace referencia el relato. Uno de los grupos humanos ocupa el lugar de *Pikipampa* (actual pueblo de Tiquihua) en el lado sur y al norte se ubica el *Ayllu* de *Huaylla*/*Waylla*[8]. Como vemos, el lugar y el tiempo recorrido son desfavorables para los desplazados (los sobrevivientes de la laguna de *Wachwaqasa*), concluyendo con la separación y formación de dos pueblos vecinos en el actual distrito de Hualla. Si bien es cierto que estos dos pueblos tienen un origen común, en el devenir del tiempo han surgido diferencias construidas en relación con las discrepancias ancestrales concernientes con los linderos, hitos y mojones entre los dos pueblos vecinos. Estas controversias se arrastran hasta la actualidad y a su manera crea cohesión en cada una de ellas, pero al mismo tiempo resalta las disconformidades entre ambos pueblos.

En realidad, a los desplazamientos de unos a otros lugares, se sumó otra tradición oral que da cuenta de dichas inestabilidades argumentando que el itinerario de los habitantes estuvo relacionado con la llegada de los españoles a la comarca de *Kachipampa* que, según dicen, en este lugar fue recepcionada la imagen de San Pedro (Patrón del Pueblo). Además, fueron ellos los que impusieron las políticas de reducciones generando contradicciones al interior de los *ayllus* y entre pueblos vecinos (Salas, 1979) (ver ilustraciones 5 y 6). Asimismo, "las relaciones coloniales creaban humillaciones y dependencias que socavaban la libertad étnica lograda gracias a la liberación respecto de la hegemonía inca" (Stern, 1986, pág. 86).

En este sentido, el mito relata el fraccionamiento de los habitantes, quizá fue de manera intencionada por parte de los gobernantes locales según los intereses de los españoles que avivaban las rivalidades entre los *ayllus* en el pueblo de *Milliypampa*, beneficio que aprovecharía para despojar y posicionarse de los bienes materiales del común *runa* durante la colonia y lograr la servidumbre de los naturales a los señores locales, implantando políticas de dominio de unos sobre otros.

---

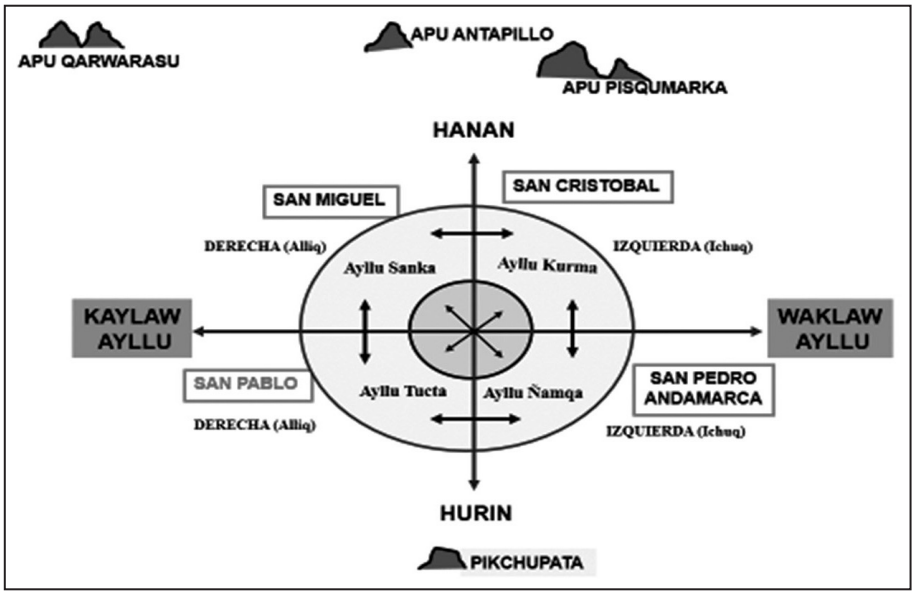
8 *Waylla* es una variedad de ichu cuyo nombre científico es (*Stipa ichu)*. En el mundo andino simboliza la abundancia y está relacionada con la humedad y es parte de diversos rituales de paso, curativos y propiciatorios.

Ilustración 5: Kachipata manante de sal líquida. Los sobrevivientes del cataclismo de Wachwaqasa se asientan en Kachipata, donde las comarcas reciben el busto de San Pedro.

Ilustración 6: La imagen de San Pedro de Hualla – Mayordomos 2018 (Emilio Maldonado).

El pueblo *Milliy* se dividió en *hanan ayllu* y se retiraron hacia el lado norte, al lugar denominado *Waylla / Wayllapampa*. Los *urin ayllu* se dirigieron hacia la parte sur al lugar denominado *Tiquihua*. De ahí la importancia del nombre, porque, el grupo mayoritario se trasladó con el nombre de "San Pedro de Huaylla", al mando de cuatro líderes: Gaspar Yupanqui, Andrés Inca, Pedro Kondori y Ñamqa (que formarían cuatro ayllus), específicamente ubicados en *Pikchupata* o *Wayllapata*. Mientras que el grupo minoritario (los *urin*) se asentaron en el lugar de Tiquihua (*Tikiwa*), tomando el nombre de "Santiago Apóstol de Tiquihua"[9], acompañado por sus ayllus y liderado por Francisco *Walpa*, Juan *Chankas* y *Armakanki* (tres *Ayllus*). La división por mitades en el pueblo de *Milliy* nos hace ver, según el mito, la existencia de siete ayllus, cuatro en el *hanan* y tres en el *urin*. Similar organización social adopta, "muchos pueblos y comunidades de la región andina" (Palomino, 1970). En el pueblo de *Huaylla* prima el modelo oposicional complementaria en el sistema de organización comunal en la asunción de cargos de mayordomías, autoridades de sistema de varas entre el *hanan* y el *urin*, izquierda (*ichuq*) derecha (*alliq*), o sino *kay law ayllu* o *wak law ayllu*, fue y es la base de la organización social que funcionó y continúa funcionando hasta la actualidad de acuerdo a la dualidad y cuatripartición andina que ellos lo denominan *crusnimpi* (en forma de cruz) (ver Gráfico 3).

Gráfico 3: Hualla, sistema de oposición kaylaw / waklaw ayllu.



9 Actualmente en la puerta de la iglesia católica de la comunidad de Tiquihua está escrito "San-tiago Apóstol de Tiquihua" reconocido como pueblo el año 1597.

La división en dos pueblos (Hualla – Tiquihua) va generar en el futuro contradicciones construidas por agentes externos interesados en el espacio territorial rompiendo los lazos socioculturales de los *ayllus* del pueblo de *Milliy* que distanciaron las relaciones intergeneracionales, notándose en los periodos siguientes pugnas y rivalidades que continuaron en los siguientes siglos. Rodrigo Infante, poblador de la comunidad, registró un testimonio interesante: "*Milliy* es una pequeña meseta con declive y encajonada, por lo que, sus moradores se agruparon en *hanan ayllu* y *urin ayllu*, quienes ya tenían sus representantes o sus líderes. En la discusión antes mencionada, argumentaron cada cual a lo suyo y se deciden mudarse del lugar porque no llegaron a entenderse" (Infante, 1992, págs. 22-23).

La otra razón de la separación de estos pueblos, según otras versiones de las tradiciones orales, sería debido las fallas geológicas que obligaron a los habitantes a abandonar el lugar. Un relato afirma que "*Milliypamapa* sufrió un derrumbe por el lado de *Aqumayu* que mermó buena extensión del terreno, además, por los otros costados estaban peligrando quebradas profundas– barrancos hacia *Puksu* y Santa Ana, que con el correr del tiempo puede deslizarse al igual que *Aqumayu*, por lo que les obliga a mudarse a otro lugar, alto, visible, seguro y con miras de expansión" (Infante, 1992, pág. 23). También circulan relatos que señalan, especialmente, que el "cambio de lugar ocurrió por la escasez de agua en la zona".

Si bien la historia de los *ñawpa runas* fue tergiversada por los usurpadores (españoles), con la intención de dividir y enfrentar a los pueblos como si fueran pueblos diferentes, esto no es cierto, ya que el pueblo de *Milliy* fue una unidad sociocultural conformada por sus *ayllus* y justamente se evidencia en este proceso la presencia de los españoles interesados en despojar a los habitantes del lugar y se posicionaron gratuitamente, haciendo coincidir historias de resentimiento, odio y desconfianza entre pueblos vecinos[10].

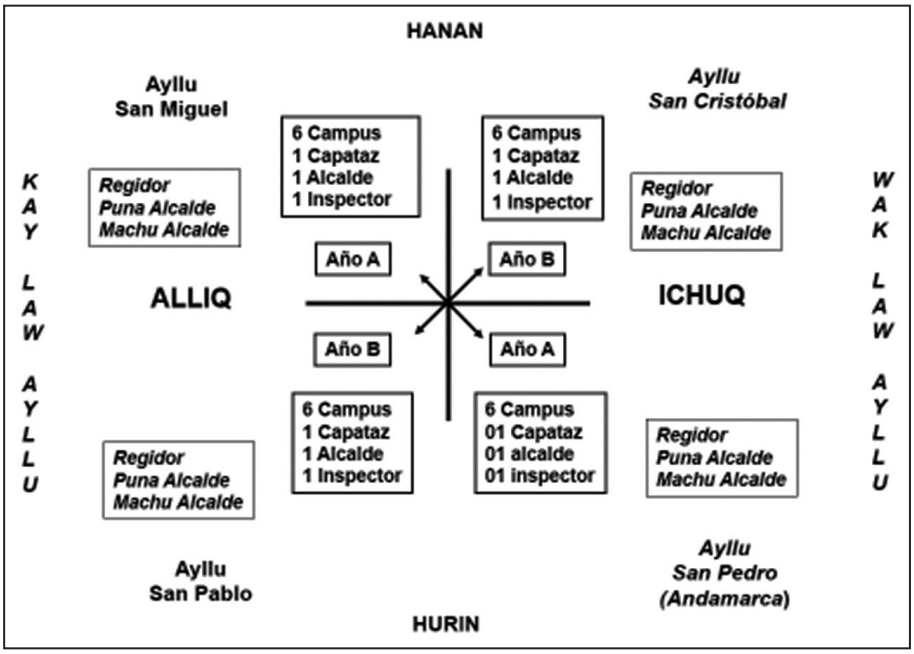
La ubicación que hoy ocupa el pueblo de Hualla es próxima al cerro San Cristóbal (*Pisqumarka* / *Pikchumarka*) y el manante *Wallamayu*, tomando el nombre toponímico de la variedad de ichu que crecía por estos lugares llamado *waylla*. Asimismo, en el correr de los años encontramos la presencia de cuatro *Ayllus* como *Kurma*, *Sanka*, *Tucta* y *Ñamqa*. Según Benigno Maldonado (2004) "los *ayllus* estaban ubicados en distintos lados" es decir, no fueron ayllus territoriales,

10 La comunidad de Hualla y Tiquihua han manifestado posiciones beligerantes por legitimar su espacio territorial, tal como expresan en los escritos de Hualla Allpa (1978) y de los Tiquihui-nos un documento redactado con la denominación "La verdadera Historia de los Linderos entre Tiquihua y Hualla" (S/F: Autor, V.Q.C, A.V.O y presidente directiva comunal, César Aparicio Quispe), en el que reflejan posiciones del pasado y en el presente sin encontrar solu-ciones favorables en ambas comunidades.

sino vivían en forma dispersa, solo se juntaban con sus *ayllus* para actividades colectivas de la comunidad y otras de interés social. Para Mauro Tucta (2018) "los cuatro *ayllus*… poco a poco se extinguieron, algunos dicen que migraron a Ica y otros a Sucre como el *ayllu Sanka* y solo quedó el *ayllu Tucta*", pero en los tiempos posteriores desaparecieron y fueron reemplazados por dos *ayllus* en vez de cuatro, los dos *ayllus* se denominan *ayllu* San Pedro y *ayllu* San Pablo.

Seguidamente, con la apertura de la carretera de *Anuqara* a Hualla (en las décadas de los 50s del siglo XX) se formaron nuevas organizaciones sobre la base de los *ayllus* tradicionales como barrios y cuadrillas adoptando en los periodos siguientes nombres de santos cristianos como San Pablo, San Miguel, San Cristóbal y San Pedro (*Andamarca*) al cual se suma la cuadrilla de los licenciados (personas que han prestado servicio militar al Estado) y vecinos denominados qalas (personas que han sido autoridades del Estado/oficial, los que sabían leer y escribir, muchas veces considerados como los *mistis*–mandones) y en la actualidad son Unidades Vecinales (ver Gráfico 4).

Gráfico 4: Asunción de cargos – Varayuq en forma de cruz.



Por otro lado, "los conocimientos, las tecnologías y los valores que caracterizan al antiguo *ayllu* se conservan y aun cuando se recrean, adoptan y adaptan elementos de la sociedad occidental, se mantienen vigentes y están sujetos a procesos de cambio" (García, 2015, pág. 190).

6. El mito fundacional y la normativa andina

Toda tradición oral "sintetiza y guarda la memoria colectiva de los pueblos, la filosofía de vida y que prevé sus esperanzas y aspiraciones. Es decir, nos permite descubrir que como grupo humano organizado son portadores de un mito que los mantiene en guardia para alcanzar la sociedad de la armonía que caracterizó los tiempos prehispánicos cuando la naturalidad y la sacralidad andina imbricada, en un solo proceso, la vida social y cultural…" (García, 2015, pág. 191).

En este sentido, el origen de los pueblos estudiados es recordado con la figura visible de la laguna de *Wachwaqasa* que marcó el nacimiento de los mismos –*llaqta paqariy*. Los pobladores conservan en la memoria oral el mito fundacional que portan la voz de un tiempo lejano, y en la actualidad está interiorizada en la mentalidad de los habitantes, quienes hablan el surgimiento de los pueblos, discursivamente enlazados con el pasado (*ñawpa*), el presente (*kunan*) y el futuro (*qipa*). A partir de un hecho mítico (hundimiento de un pueblo y convertido en laguna) tratan de explicar el origen de los pueblos. En la representación simbólica de una laguna está condesada y comprimida un mundo social invisible y lejano que encierra un sentido común de expresar la vida y la muerte, narran la historia social colectiva, los sucesos, los procesos y los hechos que han incorporado como parte de su identidad, historia, territorio y lengua. El mito es un mensaje, es un hecho social, con contenidos simbólicos que pautan procesos históricos de generaciones distintas que vivió en un espacio y tiempo diferente, que excluyen a los desconocidos (*ñuqanchis*), incluyen lo conocido y reconocido (*ñuqayku*), marcan un límite y continuidad de la vida humana, de generaciones donde aparece en los hechos sociales castigos místicos con elementos como el fuego, la lluvia, el viento, la granizada y los truenos, que marcan el fin de un pueblo (*llaqta qulluy*) por la acción de un Dios que sella el fin de una generación (*ñawpa runa – hintil runa*).

Luego vendría el después, el fin de la primera generación que da origen a la segunda generación (*qipa runa*) con pautas y normas sociales distinto a la primera, definiendo el modo de vida que existe entre los hombres. Con la segunda generación empieza un nuevo proceso reconvertido y purificado, es el nuevo ciclo de la vida humana que los diferencian de lo anterior con lo actual. En este nuevo proceso no lo incluyen la historia de la primera generación (porque consideran como portadores de valores negativos, son transgresores de las normas andinas), sino la excluyen señalándolos como los *hintilkunapa runan* que los diferencian como los depositarios contrarios a los valores y normas del buen vivir con prácticas de la relacionalidad, reciprocidad, cooperación y solidaridad, que son principios socioculturales del mundo andino.

Barthes menciona "que la mitología solo puede tener fundamento histórico, pues el mito es un habla elegida por la historia: no surge de la naturaleza de

las cosas. El mito nos hace ver un modo de significación y una forma de ver su historia social, ya que todo ello justifica en el discurso del mito" (1999, pág. 113). La naturaleza del mito está conectada con los procesos sociales actuantes que marcan diferencias, castigos, orden, moral, normas y valores, modos de vida, tiempos y espacios distintos, enunciados en las acciones de los sujetos sociales, acciones de los héroes culturales que justifican la reproducción cultural del hombre, se constata la obediencia y la desobediencia (equilibrio – desequilibrio), el sentido común de la vida (origen) y la muerte (desaparición) y la continuidad de las generaciones, tal es así, los hombres de tiempos antiguos (*ñawpa runa*) están relacionados con los "gentiles". Y en discurso de los pobladores actuales, los "gentiles" representa a hombres con malos hábitos, herejes y personalistas, por sus prácticas individualistas fueron castigados por Dios, así concluye el ciclo de vida de una generación con valores negativos. En otros términos, "el caos social se asocia con la primera creación; por tanto, con el pasado, al que pertenece la primera humanidad, caracterizada por la preponderancia de una crisis de valores entre los gentiles: malvados, egoístas, envidiosos, ambiciosos, avaros, no–solidarios, no–creyentes o herejes, antropófagos y laboriosos inmoderados" (Taipe, 2010, pág. 165).

La narrativa en el mito fundacional habla de sujetos internos (el pueblo en fiesta) y externo (el anciano visitante–Dios). El sujeto externo es un dios o un héroe cultural, desconocido y foráneo que media el proceso social. Sin embargo, en la percepción de los pobladores es Dios en persona que aparece con rostro humano y pobre, pero no es reconocido. El visitante solo quiere comprobar la hospitalidad, la armonía, el buen vivir en el pueblo. Entonces aquí estaríamos encontrando por semejanza las equivalencias: Dios premia a hombres buenos y castiga a los malos. Dios simboliza al mismo tiempo la vida y la muerte; es bueno para unos y malo para otros, en última instancia se puede decir que Dios es condensación de cualidades opuestas (es vida y muerte, es furia y pasividad, es vengativo e indulgente, es calor y frío, es obscuridad y claridad). En consecuencia, puede terminar con sociedades y estilos de vida que transgreden las normas fundamentales y reinstaurarlos en nuevas generaciones. Esta es la lógica que explican los mitos de las aldeas sumergidas, de los diluvios, de lluvias de fuego y de otras catástrofes míticas.

Al respecto, "… *Tonapa* dicen que anduvo por todas aquellas provincias de los *Collasuyos* predicándoles sin descansar, hasta que un día entró al pueblo de Yamquesupa, pueblo principal, de donde fue echado el varón con gran afrenta y vituperio. Dicen que muchas veces dormía en el campo, sin otra ropa más de que traía camisa larga y manta y libro" (Santa Cruz Pachacuti, 1995, pág. 11). Este mito da cuenta de un mundo que revela la historia oral cargada de un conjunto

de principios que ordenan el sentido sociocultural de los habitantes basado en la normativa andina de orden moral como pilar fundamental de cualidades axiológicas en los mitos que los pueblos cultivaron, conservaron y trasmitieron en la sucesión intergeneracional de los *runas*. Por otro lado: "El cual *Tonapa* dicen que maldijo al pueblo, por lo cual vino a ser anegado con agua. El día de hoy se llama Yamquesupacocha–laguna– que los indios de este tiempo casi todos saben cómo antiguamente era pueblo principal y ahora es laguna" (Santa Cruz Pachacuti, op. cit.).

En realidad, "los aspectos morales (y estéticos) de una cultura dada, los elementos evaluativos han sido corrientemente agrupados bajo el término de 'ethos', mientras que los aspectos existenciales, cognitivos, han sido designados con el término de 'visión del mundo'" (Geertz, 2003). El mito es la hechura colectiva de un pueblo, en un tiempo lejano que expresa fundamentos socioculturales de la existencia humana con actores sociales que dinamizan la costumbre tradicional, la identidad, la historia y los modos de vida construidos con sentido racional subjetivo. Pero el mito también puede ser invenciones de individuos o grupos pequeños para justificar el *statu quo*, por tanto, hay mitos que marcan pautas y estilos de vida, pero también hay otros que son de carácter manipulador[11].

El valor social del mito es que se trata de un operador subjetivo, culturalmente determinado, de preferencias asignadas con relación a las cualidades axiológicas del objeto valorado. Los valores no existen por sí mismos, descansan en un soporte (un objeto), los valores sociales se comportan como una fuerza directriz que modela, orienta, da contenido y significado a la acción social. Los valores se presentan en polaridades positivas o negativas, superiores e inferiores (Taipe, 2010). En el mito estudiado, la laguna se comporta como el soporte de su sistema axiológico.

En este sentido, los mitos proporcionan un conjunto de significados simbólicos, pautan conductas, comportamientos, estructuran la organización social, económica, política y cultural de las sociedades humanas creyentes en el mito. Los hechos y sucesos míticos se presentan en polaridades positivas y negativas haciendo referencia a un tiempo pasado, distante y lejano a veces el "tiempo primordial", que puede ser (re)actualizado determinando o justificando pasos de un orden social – al caos o des–orden social – retornando nuevamente al orden social, situaciones que son correlacionadas con estados sociales positivos–negativos–positivos.

---

11 Los mitos, además de narrar los orígenes de lo existente (del mundo, el hombre y las modifica-ciones después de la primera creación), justifican los status quo, convirtiéndose unas veces en instrumentos opresivos e inmovilizadores y, otras veces, transformándose en mecanismos liberadores y movilizadores. Muchas formas de dominación, varias empresas bélicas y diferen-tes movimientos sociales han sido justificados mediante el pensamiento mítico (Taipe N. , 2018, págs. 7-8).

Conclusiones

1. El mito fundante sintetiza, guarda y rememora la historia sociocultural de los pueblos quechuas de Hualla y Tiquihua, historia que, por pertenecer al ámbito de la tradición oral, sobrevivió como narración transmitida intergeneracionalmente. No necesariamente tuvo que ocurrir la sumersión de un pueblo. Pero si se metaforiza los desplazamientos, los conflictos y los asentamientos dispersos de pueblos actuales.
2. En la sabiduría popular está enraizada sus permanencias y cambios, unidades y rupturas acompañados con apropiaciones, transformaciones y recreaciones culturales en el modo de organización social, los valores y normas de conducta, los modos de vida, la música, la lengua y el tejido social que son elementos simbólicos que expresan en el mito, como también su existencia, el fin, el inicio y la continuidad de las generaciones del pasado, presente y futuro.
3. No necesariamente prevalecen los valores positivos como la hospitalidad con los forasteros. En determinados contextos surgen inclusive sentimientos xenofóbicos con las otredades étnicas que son simbolizados en los mitos–creencias de los *pishtakuqkuna*, *muquqkuna* o *nakaqkuna* (los degolladores); sin embargo, también es cierto que los valores se constituyen en ideales a los cuales deben aspirar las sociedades.
4. En la actualidad, el conocimiento del mito fundacional de *Wachwaqasa*, la tradición oral que narra el origen de las comunidades de Hualla y Tiquihua, a diferencia de las generaciones mayores, las generaciones menores poco o nada las conozcan. Esto obedece a la llegada del mercado y de los medios masivos de comunicación (TV, radio, celulares e Internet) que paulatinamente ocuparon la mente y el tiempo de estos sujetos sociales y que, inevitablemente, van erosionando las tradiciones rurales.

Bibliografía

Ávila, D. F. (1966). *Dioses y hombres de huarochirí*. Lima: IEP.

Bachelard, G. (2003). *El agua y los sueños*. México: FCE.

Balandier, G. (1993). *El desorden y la teoría del caos y la ciencias sociales*. Barcelona: Gedisa.

Barthes, R. (1999). *Mitologías. México*: Siglo XXI.

Blas, V. (1945). *Las costumbres antiguas del Perú*. Lima: Domingo Miranda.

Bonte, P. y. (1996). *Diccionario de etnología y antropología*. Madrid: Akal.

Cáceres, E. (2002). *El juicio del agua – Unu Huishu*. Quito: CICTA.

Carrión Cachot, R. (2005). *El culto al agua en el antiguo Perú*. Lima: INC.
Cassirer, E. (1967). *Antropología Filosófica*. México: FCE.
Castoriadis, C. (1983). *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets.
Chevalier, J. y A. Gheerbrant (1986). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder.
Del Pino, P. (2017). *En nombre del gobierno. El Perú y Uchurraccay: un siglo de política campesina*. Lima: La siniestra.
Durand, G. (1971). *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrurtu.
Eliade, M. (1985). *El mito del eterno retorno*. México: Planeta Agostini.
Eliade, M. (2000). *Aspectos del mito*. Buenos Aires: Paidós.
Frazer, J. (1981). *La rama dorada*. México: FCE.
Gadamer, H.–G. (1997). *Mito y razón*. Barcelona: Paidós.
García, M. J. (2015). *La racionalidad en la cosmovisión andina*. Lima: UCH.
Geertz, C. (2003). La interpretación de las culturas. Barcelona: Gedisa.
Gonzáles Holguin, D. (1989). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca*. Lima: UNMSM.
Guaman Poma de Ayala, F. (1956). *La nueva crónica y buen gobierno*. Lima: Cultura.
Infante, R. (1992). *Geohistoria*. Huancayo: El tesoro.
Jung, C. (1984). *El hombre y sus símbolos*. Barcelona: Caralt.
Kirk, G. S. (1973). *El mito: Su significado y funciones en las distintas culturas*. Barcelona: Barral Editores.
Leach, E. (1997). Símbolos, experiencias rituales. Cabello Mágico. *Alteridades*, 91–107.
Lévi–Strauss, C. (1995). Antropología estructural. Buenos Aires: Paidós.
Maldonado Valenzuela, M. (2007). *Concepción de salud y enfermedad en comunidad de San Pedro de Hualla*. Ayacucho: UNSCH.
Malinowski, B. (1948). *Magia, ciencia y religión*. Buenos Aires: Paidós.
Malinowski, B. (1963). *Estudios de psicología primitiva*. Buenos Aires: Paidós.
Mauss, M. (1979). *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
Millones, L. y. (2012). *La fauna sagrada de huarochirí*. Lima: IEP.
Morote, E. (1998). *Aldeas Sumergidas: Cultura popular y sociedad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos, Bartolomé de las Casas.
Palomino, S. (1970). La dualidad en la organización socio–cultural de algunos pueblos del área andina. *XXXIX congreso internacional de Americanista* (págs. 231–260). Lima: IEP.
Paniagua Infante, I. (1982). *Algunos aspectos de la concepción del mundo en la comunidad de Hualla*. Ayacucho: UNSCH.

Rostworowski De Diezcanseco, M. (1988). *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: IEP.

Santa Cruz Pachacuti, J. (1995). *Relación de Antiguedades de este Reino del Perú*. México: FCE.

Saussure, F. (1995). *Curso de Lingüística general*. Buenos Aires: Losada.

Soukup, J. (1970). *Vocabulario de los nombres de la flora peruana*. Lima: Colegio Salesiano.

Stern, S. (1986). *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española Huamanga hasta 1640*. Madrid: Alianza.

Taipe, N. (2010). *Dos soles y lluvia de fuego: estudio de los valores sociales en los mitos andinos.* Lima: PDF.

Taipe, N. (2018). El mito en el debate interdisciplinario. *Alteritas. Revista de estudios socioculturales Andino Amazónico (8).*, 7–46.

Taylor, G. (2003). *Ritos y tradiciones*. Lima: Lluvia.

Trevi, M. (1996.). *Metáforas del símbolo*. Barcelona: Anthropos.

Tucta Crisante, M. (2009). *Willaku Qorillaqta. Pueblo de San Pedro de Hualla*. Lima: Ritisa.

Turner, V. (1999). *La selva de los símbolos*. Aspecto del ritual ndembu. México: Siglo XXI.

Urbano, H. (1980). Dios yaya, Dios churi y Dios espíritu: Modelos trinitarios y arqueología mental en los Andes. *Journal of Latin American Lore*, 111–127.

Yaranga V, A. (2003). *Diccionario quechua–español runasimi–español*. Lima: BNP.

La danza navideña en Huanca Sancos, Ayacucho

Alex Huamanculí Allccahuamán[1]

Introducción

Este artículo estudia la fiesta navideña en la provincia de Huanca Sancos[2], sus permanencias y cambios. Se trata de una práctica cultural de los pueblos quechuas insertada subordinadamente en este mundo moderno. La danza actual tiene raíces prehispánicas al que se sincretizaron elementos culturales occidentales en el contexto colonial. Esta celebración es practicada en diciembre, enero y junio en honor de la Virgen de Encarnación en la capital provincial y de otros "santos patrones" en comunidades quechuas del ámbito provincial.

Las preguntas que sirvieron de hilos conductores fueron: ¿Qué es lo que permite la persistencia de esta danza? ¿Cuáles son las causas de sus modificaciones? ¿Cuáles son los argumentos del origen de la danza navideña? Para responder a estas se revisaron e interpretaron los archivos historiográficos y las crónicas diversas; nos hemos valido del método etnohistórico, etnográfico incluyendo entrevistas a los residentes de estas comunidades en las ciudades de Lima y Huamanga.

La exposición consta de cuatro partes. La primera da cuenta de la polisemia del sustantivo Huanca Sancos; la segunda aborda el origen de la danza en épocas prehispánicas; la tercera desarrolla la danza navideña y el *taki unquy* en la colonia; y, la cuarta describe la danza navideña en el ámbito de Huanca Sancos.

---

1 Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, alexhuamanculi@gmail.com.

2 Huancasancos es un sustantivo polisémico que refiere a una provincia, a una capital provincial, a otra capital distrital y a una comunidad.

1. La polisemia de Huanca Sancos

Este territorio inicialmente estuvo habitado por los *Rucanas* y *Antamarcas*. En el contexto incaico, *Huanca Sancos* (*Wankasanqukuna*) refiere a una población de mitmas (*mitmaqkuna*) provenientes de la etnia *wanka* a lo mejor conjuntados con los dos primeros (*¿Sanqus*?).

El 21 de junio de 1825, por un Decreto emitido por Simón Bolívar, se le reconoce a *Cangallo* como una provincia Ayacuchana (Oviedo, 1861a). *Sancos* fue uno de los 12 distritos de esta provincia y el poblado "Huanca Sancos" se constituyó en la capital distrital. Por 1856, Ramón Castilla, mediante una "Ley transitoria de municipalidades" creó un registro cívico, base de las elecciones populares, creando las primeras municipalidades establecidas por la Constitución. *Sancos*, aún como parte de Cangallo, fue incluido en esta lista (Oviedo, 1861a). Más tarde, por Ley N° 1306 del 14 de noviembre de 1910, formó parte de la nueva provincia de Fajardo. Por último, el 20 de setiembre de 1984, Fernando Belaunde, mediante Ley N° 23928, categorizó a "Huanca Sancos" en una provincia y dispuso como capital a la ciudad de "Huanca Sancos". Así, esta nueva provincia fue conformada por cuatro distritos: Sancos, Villa Carapo, Sacsamarca y Santiago de Lucanamarca.

El *ayllu* o comunidad *Huanca Sancos*, por el año 1941, fue reconocida por el Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas como "Comunidad de Indígena", con Resolución Suprema S/N, con ubigeo 050301, con una extensión de 250 000,00 (ha). Más adelante, el 10 de abril de 1986, realizó su inscripción registral ya no como "Comunidad Indígena" sino como "Comunidad Campesina" (IBC, 2016)[3].

Esta comunidad está en el valle del río Qaracha[4], a una altitud de 3,408 m s. n. m., en tierras altas, frías y secas, donde abundan pastos de alturas; en consecuencia, la actividad económica principal es la crianza de vacunos, ovinos y camélidos andinos. Está en comunicación y comercio permanente con las ciudades de Ica, Lima y, en menor medida, Ayacucho. La ganadería se complementa con la agricultura para autoconsumo.

El valle de Qaracha fue asentamiento de diversos grupos étnicos como los Huancas[5] (*Wankas*) (Huanca Sancos, Lucanamarca, Portacruz y Sarhua), Auquimarcas (San José de Huarcaya), Saqsas (Sacsamarca), Rucanas (Carapo, Pallcca

---

3 El "Directorio de comunidades campesinas del Perú" del Ministerio de Vivienda, Construcción y Saneamiento tiene como fecha de inscripción registral al 11 de enero de 1990; además precisa que que esta inscripción se encuentra en el tomo I, folio 52, asiento 20 y ficha 0163.

4 Fray Domingo de Santo Tomas considera que la palabra "*Qaracha*, significa Sarna". "*Caracha sapa*, significa cosa muy sarnosa". También es denominada *Qaracha*, por lo que el río recorre por las pampas de Qaracha, donde los camélidos pueden ser afectados por la sarna (*qaracha*), lo que habría dado origen al nombre de esta cuenca (Quichua, 2009).

5 Ver Cavero (1968), Stern (1986), Urrutia (1984), Quispe (1969), Quichua (2009) y Zuidema (1966).

y Manchiri) y Aymaras (Taulli) (Quichua, 2009).

"Huanca Sancos" proviene de dos vocablos quechuas: *Wanka*: sacerdote, piedra sagrada, estatua, mole y nación wanka; *Sanqu*: pan inkaico y ulpada (*Wankasanqukuna* = ¿Wankas consumidores de harina? ¿Piedras sagradas frotadas con sanqu?). "Huanca Sancos" no solo es nombre de una adscripción territorial sino también es considerado como el "Ombligo de la cultura Chanka"[6]. Pero las investigaciones arqueológicas demuestran que existe el grupo étnico *Wanka*, originarios del valle de Mantaro (Ortega, 2013). Por tanto, el territorio de la comunidad de Sancos está poblado por mitmas *wankas* y están asentados en la margen izquierda de río Qaracha. Este grupo de *wankas* de la comunidad de Huanca Sancos se organizaban en *ayllus* como *Hanan Wanka, Urin Wanka, Wando* y *Sawqa*.

Los *wankas* fueros llevados, en la época *Inka*, como *mitmakuna* o pueblos flotantes (por ser grupos rebeldes). Desde entonces, aparece la comunidad de *Sancos* con sus propias costumbres y que incorporó aspectos culturales de los pueblos vecinos. En la época colonial, por orden del Rey Felipe II, se dispuso la reducción de indios, que fue ejecutada por Francisco de Toledo. Todos los *ayllus* del entorno fueron reducidos en Sancos. Luego, en 1573, se funda el pueblo de la *Virgen de la "O" de Sancos*, asignando para su festividad el 08 de diciembre (Guamán Poma, 2012).

En síntesis, "Huanca Sancos" denomina a un *ayllu*, una comunidad indígena, una comunidad campesina, un poblado capital de un distrito, una ciudad capital provincial y una provincia ayacuchana. Además, su origen se remontaría a un grupo de *mitmas wankas* asentados en *Sancos* y desde entonces se relaciona e interactúa con otros grupos de origen étnicos diversos.

2. Origen de la danza navideña en la época prehispánica

El origen de la danza navideña puede rastrearse en las épocas prehispánicas, específicamente en la fiesta *inkaica Qhapaq Raymi*, celebrada alrededor del solsticio de verano del 21 de diciembre (Ferrier, 2008), en honor de *Inti* o *Punchaw* realizada en diciembre (*Qhapaq Raymi*)[7]. Esta fiesta era ocasión para la realización de una serie de rituales en el marco del calendario instituido por la élite Inka (Molina, 1943). En el *Qhapaq Raymi* cantaban y danzaban los inkas un *taki* llamado *Wari*. Si detrás de toda danza hay un rito y detrás del rito hay un mito, entonces el precedente mítico de esta danza está en el relato que, según N. Taipe (2017), "*Manqu Qapaq*, después de salir del *Tampu Tuqu* en *Wa-*

6 Ver el Plan Desarrollo Concertado de Municipalidad de Huancasancos (2012).
7 Nótese que Qhapaq Raymi designa tanto a una fiesta como al mes de diciembre.

nakawri para fundar el *Tawantinsuyu*, danzó por primera vez el *Taki Wari*". No olvidemos que una de las connotaciones de *wari* es lo primigenio. En adelante, quedaría instituida la realización de esta danza en varios momentos de la fiesta de *Inti*. También es importante considerar que esta etapa ritual expresaba una estación clave del año (Zuidema, 2015), era una fase de paso de la época *chiraw* (estío) hacia la época *puquy* (temporada de lluvias).

No es nada descabellado postular que la Navidad (o festejo al nacimiento de Jesús) se superpusiera sobre la festividad a *Inti* y que la danza navideña haya tenido que superponerse o sincretizarse con el *taki wari*. Además, tengamos presente que, después del Cusco, esta zona de influencia de Vilcashuaman, estuvo bajo control *Inka* y luego bajo el dominio colonial hispano. Por regla general, toda danza es de carácter competitivo o *atipanakuy* o *kutipanakuy*.

Según Diego González Holguín, "atinacuy atipanacuy cutipanacuy" es "combate contienda con otro" (1068: 287). Santo Tomás registró que "atipanacuni, gui" es "contender porfiando" (1560: 32) y "*atipanacoc*" es "contendedor porfiando" (1560: 110).

El *atipanakuy* o contienda ritualizada que caracteriza no solo a las festividades sino también se aplica a varias fases de las praxis sociales andinas. Se trabaja, se hace música, se hace pruebas físicas, se realizan insultos rituales, se canta, se baila y se danza rivalizando ritualmente. El mito de la contienda de *Huatyacuri* y su concuñado simboliza adecuadamente este proceso (Taylor, 2011).

Específicamente, la fiesta de navidad, la bajada de reyes, las fiestas patronales y el *yarqa aspiy*, realizados en las comunidades andinas de Huanca Sancos, involucran al *atipanakuy*; además, como aclaró D. Quichua (2017), el *Atipanakuy* alcanza a personas, grupos, *ayllus*, parcialidades y comunidades como también lo describe N. Taipe (2017) en los *atipanakuy* entre las parcialidades *Sanqu* y *Maras* en Colcabamba o *Qullqabamba*.

E. González y T. Carrasco describen un *Atipanakuy*: "delante del nacimiento o Belén, rezan el rosario e inician un baile contrapuntístico entre varios grupos de bailarines, es el baile de *Atipanakuy* hasta el amanecer" (2004: 33). Por tanto, la danza en *atipanakuy* enfrenta a varios *ayllus* en las fiestas de diciembre y enero con motivo de la adoración al Niño Jesús, en junio, julio y agosto con motivo de las fiestas patronales y la limpieza de acequias. Esta práctica cultural la realizan en los pueblos de Huanca Sancos, Lucanamarca, San José de Huarcaya, San Antonio de Julo, Asunción de Erpa, Santa Rosa de Qocha, La Merced de Tío, Sacsamarca, Pallcca y Raquina.

Sobre la transición del *Qhapaq Raymi* a la fiesta navideña podemos citar a J. Estermann que anota:

> *"Navidad o la fiesta del Niño venía reemplazando otra fiesta de los incas, el Qhapaq Raymi…; sin embargo, existen lugares, acontecimientos y tiempos especiales donde la deidad (o las deidades) se revela(n) de una manera densa y comprimida. Estas hierofanía ya tenían su gran importancia en la religión incaica (wakas, intiwatana, intiraymi, Qhapaq Raymi) …, para el runa, los dos hitos cristológicos son el nacimiento (navidad) y la muerte en la cruz…"* (1995: 9–15).

Si aceptamos el reemplazo de una fiesta por otra, tuvo que haber existido también un reemplazo de una danza por otra, y esta suplantación devino del *taki wari* (como danza primordial en la fiesta del Sol) en la "danza navideña" adoptada en el área de estudio, aunque en otras áreas tomará los nombres de "huaylia" (*waylia*) o "huaylijia" (*waylihia*).

En síntesis, la danza navideña que se practica en las comunidades quechuas de la provincia de Huanca Sancos y, propiamente, en las comunidades del valle de Qaracha, tendría su origen en la danza prehispánica *taki wari* que habría sido reemplazado en épocas de la dominación colonial española.

3. La danza navideña y el *taki unquy* en la colonia

Si la danza navideña el ámbito de Huanca Sancos es el resultado del encuentro entre el *Taki Wari* y la adoración al Niño, su enriquecimiento también puede encontrarse en el *Taki Unquy*[8] que, aunque su existencia fue prehispánica, surgió como un movimiento mesiánico y que, por el año 1564[9], fuera descubierto por Luis de Olvera y habría sido reprimido por el visitador Cristóbal de Albornoz.

Los científicos sociales, antropólogos y sociólogos, explican que el *Taki Unquy* se desarrolló en la época colonial como una forma de protesta contra la dominación cultural occidental, fundamentalmente contra la religión católica.

Ramon Mujica (2008) señala que, en *Ritos y fabulas de los incas*, Cristóbal de Molina (1575) adjudica el mérito de descubrimiento del *Taki Unquy* al licenciado Luis Olvera, vicario y cura de la provincia de Parinacochas, perteneciente en ese entonces al obispado de Cusco.

El *Taki Unquy* no solo fue un movimiento espiritual e ideológico, sino que fue un gran movimiento mesiánico (Curatola 1977, Stern 1986). Henrique Urbano (1974) menciona que el *Taki Unquy* no existió y que fue una invención del

---

8 Se escribe el *Taki Unquy*, con **k**, **u**, y **q**, siguiendo las normas acordadas en el Congreso de la Paz y el acuerdo de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de 1983. Guamán Poma escribía con sus propias dificultades personales y con las limitaciones de su tiempo, guiándose por el sonido de las silabas y tratando de escribirlas con las grafías del castellano del siglo XVI. En las citas textuales respeto las grafías usadas por los autores (Montoya, 2010: 222).

9 Sobre la fecha del origen de este movimiento hay discrepancias entre A. Melgar (2007), R. Cavero (2001), L. Millones (1990), M. Curatola (1977), H. Urbano (1974) y D. Quichua (2016).

sacerdote de Albornoz que trataba de ganar prestigio para aspirar a ser obispo de Cusco. Nathan Wachtel (1976) y Tom Zuidema (1966) enfatizaron casi desde un inicio en el carácter esencialmente mesiánico y milenarista del movimiento.

El *Taki Unquy*, en parte, constituye una danza prehispánica realizada para curar ciertas enfermedades. Actualmente se dice que esta danza persiste en las comunidades andinas en forma de danza de tijeras. Pero los antropólogos y musicólogos, que se dedican al estudio de la cultura popular andina, no se ponen de acuerdo si en efecto la danza de tijeras tiene su origen del *Taki Unquy*. Mujica precisa que "la danza de tijeras se originó en los tres departamentos de los Andes centrales – Ayacucho, Huancavelica, Apurímac y el norte de Arequipa– donde floreció el movimiento nativista" (2008: 247). En efecto, el área del movimiento mesiánico y el de la danza coinciden.

Tradicionalmente la danza de tijeras está asociada a una serie de rituales que se desarrollan en las fiestas agrícolas y en las fiestas patronales de los pueblos. La tradición dice que los danzantes mantienen una conexión con el *Wamani*. Al respecto, Arce (2006: 33) señala que "los mejores *danzaq* [sic.] suelen hacer un pacto con el *Supay* (el diablo o Ángel caído) para convertirse mejores bailarines, les está prohibido ingresar a las iglesias católicas". El *Taki Unquy* se desarrollaban con sus dioses sagrados (*huacas*). Entonces, en épocas coloniales tempranas el pacto era con las *huacas*, luego las *huacas* fueron reemplazadas por el diablo; por tanto, los danzantes de tijeras hacen un pacto con el diablo o *Supay*. La danza de tijeras se baila al compás de muchas de melodías que resultan de la fusión del arpa con el violín, instrumentos de origen europeo, J. M. Arguedas (2007), en la "La agonía del Rasu Ñiti", narra la asociación que existe entre el danzante y el *Wamani* y todo un proceso ritual de muerte del danzante viejo y la transferencia de habilidades al danzante joven. Además, en la danza actual de las tijeras hay un paso que le denominan *wañu unquy*.

Mujica explica que "si el material etnográfico confirmara la autenticidad del 'ritual de muerte' del danzaq [sic] descrito por Arguedas, podría establecerse un nexo entre la danza de tijeras y las informaciones que da Bartolomé Álvarez sobre el Taki Unquy" (2008: 247). También se ha señalado que el punto en común "entre el Taki Unquy y el danzaq [sic] es que ambos son habitados por una huaca" (Mujica, ibid.). Estensoro (2002) explica que el fracaso de la evangelización en las comunidades andinas motivó el surgimiento del *Taki Unquy*, recuperando las danzas de los Inkas. En cambio, la hipótesis de R. Montoya va en favor de la continuidad del *Taki Unquy* hacia la danza de las tijeras: "Los *danzaq* [sic] empiezan a bailar el viernes de semana santa de cada año, cuando muere Jesucristo" (Montoya, 1990), por eso los danzantes se extienden en diversas festividades de comunidades andinas: fiestas patronales, limpieza de acequias y esquila de lana

de vicuña. En las comunidades de la región de Huancavelica (Santiago de Chocorbos, San Francisco de Querco, Castro Virreina y Huaytará) y en la frontera con la región de Ayacucho (Laramate, Huachuas, Otoca, Chuya, Lucanas y Huanca Sancos), se desarrolla en el mes de diciembre con motivo del nacimiento del Niño Jesús. Por su parte, Ranulfo Cavero (2001), coincidentemente perfila el área *Taki Unquy* por los territorios que incluyen a San Francisco de Querco, Huaytará, Castrovirreyna, Santiago de Chocorbos (Huancavelica), Lucanas, Parinacochas, Huanca Sancos, Fajardo, Sucre, Vilcashuaman, Huamanga y La Mar (Ayacucho).

Por tanto, el *Taki Unquy* podría haber aportado sus elementos culturales a la danza navideña, no en su totalidad, porque habría que considerar otros elementos, por ejemplo, el componente cristiano del movimiento (Ferrier, 2008). Sin embargo, existen también divergencias como la del historiador D. Quichua (2017), quien señala que "a comparación de la danza de tijeras, el origen del Atipanakuy no está relacionado con el movimiento de *Taki Unquy*, es más bien una competencia ritual de los pueblos de los valles para celebrar al agua al cual se adicionaron las expresiones hispánicas como la Virgen de Asunción los instrumentos musicales. Se distingue también por no ser una festividad donde los bailarines ejecutan competencias de mayores sacrificios como usualmente se ve con los danzaq [sic.] que emplean espadas, espinas y otros elementos dañinos".

D. Quichua solo acepta el hispanismo sobre la Virgen de Asunción y en sus formas de baile no habría relación con el *Dansaq* de *Taki Unquy*. Por su parte, el historiador Jaime Urrutia explica que el *Taki Unquy* está relacionado con la danza de las alturas y no con la de los valles: "Anotemos, muy de pasada, que el danzante de tijeras se encuentra precisamente en los territorios que pertenecieron a las etnias de altura (Angaráes, Chocorbos, Lucanas) más no así en el área 'mitimizada' donde hay expresiones culturales únicas, como 'el danzante de zuecos' de Sarhua, el 'Wuitku' de Allccamenca, etc." (Urrutia, 1984: 13).

Sin embargo, los dos autores coinciden en el sincretismo religioso en la danza navideña, pero divergen en la forma y elementos que incorpora el baile. Según D. Quichua, "los bailarines usan sonaja y zapato, mientras el *Danzaq* [sic.] emplea en el día de *Atipanakuy* espadas, espinas y otros elementos dañinos". Según Urrutia, la danza es de pueblos de alturas mientras que las partes bajas adopta danzas con otros estilos.

Pero, según N. Taipe, las sonajas también eran utilizadas por los danzantes de tijeras. Las "tijeras" salían a relucir recién para el día central y el día *Atipanakuy*. El área al que Taipe hace referencia es Tayacaxa y el *sector wanka* colindante con dicha provincia. Los "galas", nombre adoptado de los danzantes en el territorio mencionado, en las vísperas de las fiestas de navidad, año nuevo o reyes, lucían otro tipo de trajes y utilizaban sonajas, los mismos que eran reempla-

zados por otro atuendo y por las tijeras para los días centrales y los *atipanakuy*. Los cambios de trajes también ocurrían con las danzantes o "*chinas galas*".

Además, N. Taipe nos comentó que, por la provincia de Tayacaxa, las danzantes (que acompañan a los "galas" varones) danzaban y aún danzan solo con el uso de un pañuelo y zapato con planta de cuero para lograr buen sonido en los zapateos, exactamente como lo hacen las danzantes mujeres en el área de Huanca Sancos. Sin embargo, actualmente las danzantes tayacaxinas han cambiado de vestimenta y han incorporado el uso de las tijeras y, tanto los varones como las mujeres, han desarrollado mucha acrobacia.

En Huanca Sancos hay un personaje jocoso llamado *huamango* [*wamangu*] que representa al comerciante huamanguino, en Tayacaxa hay un *Machu* o *Jerga machu* que representa al pastor. Ambos son jocosos, ambos cuidan que haya suficiente espacio para los danzantes y los músicos. Tanto en la danza navideña de Huanca Sancos como en la danza de tijeras se toca música con arpa y violín, se danza y el público alienta a sus danzantes en contienda, en *atipanakuy*.

4. La danza navideña en el ámbito de Huanca Sancos

La danza navideña se origina por el encuentro de las culturas prehispánicas e hispánicas. Como argumenta C. Ferrier (2008), la fiesta incaica del Qhapaq Raymi era celebrada alrededor del solsticio de verano del 21 de diciembre; por tanto, resulta inevitable ponerla en relación la fiesta navideña.

Coincidentemente, en los cuatro *ayllus* de la comunidad de *Huanca Sancos* y en las comunidades campesinas como Lucanamarca, San José de Huarcaya y en Pallcca, la fiesta empieza el 22 de diciembre y culmina el 27 de diciembre. La fiesta de la bajada de Reyes en las comunidades de San Antonio de Julo, Santa Rosa de Qocha, Asunción de Erpa, La Merced de Tío y Sacsamarca inicia el 3 de enero y culmina el 8 del mismo mes. Esta misma danza es practicada en Villa Carapo en agosto con motivo de la fiesta del agua, lo que estaría indicando una refuncionalización de esta manifestación cultural.

Con respecto al desarrollo de la fiesta de navidad en la comunidad de Huanca Sancos, uno de nuestros entrevistados nos narró que:

> *La fiesta navideña de la comunidad de Huanca Sancos se inicia el 22 de diciembre, con los siguientes detalles: en la fecha mencionada se realiza el apayku; es decir, los compadres dan sus colaboraciones al mayordomo: bailarines, músicos de arpa y violín, wamangus (waysilluos) o diferentes cosas [ver Ilustración 1]. Esta colaboración también lo hacen los familiares y amistades de los mayordomos, luego de esa tarde inician a ornamentar al Niño con waylla ichu, algodón, claveles y luces multicolores* (L. E. residente en Lima, edad 28, de la comunidad de Huanca Sancos).

Ilustración 1: Mayordoma y wamangu (J. H., 2017).

En el testimonio anterior podemos tomar como elementos de análisis las relaciones practicadas entre familia sanguínea y espiritual (los compadres y quizá por extensión los ahijados) y amigos cercanos del mayordomo. Entre estos y los mayordomos se establecen lazos de reciprocidad que pueden ser simétricos y asimétricos. También encontramos los elementos rituales como el algodón, *waylla ichu*, flores claveles y luces multicolores. Estos elementos conservan la propiedad especifica de la conducta ritual (Turner, 1980); de igual modo encontramos a los músicos que cumplen una función muy importante. También están los *wamangus* que son personajes jocosos que hacen reír al público (ver ilustraciones 2 y 3).

Los *wamangus* o *waysillus* son los huamanguinos "negociantes" que llevan en sus *qipis* (bultos) ropa, cabezas de ganado y telas fabricados en telar. Se trata personajes que representan a los arrieros huamanguinos de la época colonial que comerciaban ambulantemente en la región ayacuchana. Los *wamangus*, cubiertos sus rostros con unas máscaras de lana, cuero o cartón, expresan las actitudes de los antiguos nobles Huamanguinos que se encontraban en la zona. ¿Tiene la máscara solo un rol decorativo? ¿Es elemento ritual cuya presencia determina el contexto festivo que otorga un significado especifico? En las diversas danzas prehispánicas utilizaron las máscaras (Cánepa, 1993). La máscara utilizada en la navidad de Huanca Sancos cumple una de serie funciones rituales que permite abordar el tema de la construcción de identidades desde una nueva y más compleja perspectiva (Canepa, op. cit.); en este caso el *wamangu* se identifica (o

más bien representa) con los arrieros huamanguinos del pasado, entonces, tiene también un rol mnemotécnico; pero al mismo tiempo oculta otra identidad a lo mejor porque es representación realizada por los indígenas que ridiculizan a los señores de antaño.

Ilustración 2: Wamangu danzando (J. H., 2017).

Ilustración 3: Grupo de wamangus en iglesia de Huancasancos (M. Gutiérrez, 2017).

Si los *wamangus* en la fiesta navideña representaban a los arrieros negociantes, en la bajada de Reyes en Cangallo, a estos mismos arrieros, como señala M. Ulfe (2004), los representan unos *machus* (ancianos) que llevan un *qipi* o joroba en el cual cargaran los obsequios que reciben durante los pasacalles.

En cambio, en la navidad de Huamanga, como lo describieron González y Carrasco (2004), incorporaron a los *wiraqus* que, igual que los *wamangus*, utilizan máscaras de lana y llevan en la mano un látigo de cuero de vaca, con el cual producen un fuerte sonido y son unos personajes extremadamente graciosos.

Veamos otro testimonio registrado en una conversación en la comunidad de San Antonio de Julo señala lo siguiente:

> *En la tarde de apayku, los dueños o mayordomos hacen encargar o nombrar a las personas mayores para cumplir el rol de capataces: Primero, el capataz de bailarines, tiene la función de poner orden a los bailarines y controlar sus respectivas ordenanzas y guardar la faja o wachaka que los bailarines recibieron. Este capataz posee un azote de cinco puntas de cuero. Segundo, el capataz de wamangus (waysillus), su función es poner orden a los wamangus y que estos cumplan con sus funciones en el transcurso de la fiesta. Este capataz posee también un azote de cinco puntas hecha de cuero. El tercer capataz es de los maestros (arpa y violín), su función es controlar a los músicos de arpa y violín. Si tienen faltas o desobedecen, entonces el capataz utiliza su azote para castigar, a esto lo llaman "el castigo del Niño Jesús"* (C. A., 50 años, entrevistado el año 2017).

En este testimonio encontramos tres autoridades importantes que cumplen funciones durante la fiesta: El primero es el Capataz de los bailarines que controla y pone orden a los bailarines que portan las *wachakas* (bandas). ¿Cómo son estas *wachakas* que cada bailarín utiliza? Las *wachakas* son bandas con letras doradas y brillosas que indica la de ser la primera o la segunda guiadora (ver Ilustración 4), además tienen espejos, cascabeles con unas figuras geométricas o símbolos patrios, de igual modo la imagen de flores, que son parte de ritos. En segundo lugar, encontramos al capataz de los *wamangus* que cumple funciones de poner orden a estos últimos. Y, en tercer lugar, encontramos al capataz de los maestros de arpa y violín. Los capataces poseen azotes de cinco puntas hechos de cuero de vaca. Los pobladores en Huanca Sancos utilizan el azote de cuero en su vida cotidiana. Este azote simboliza, ritualmente, el castigo del Niño Jesús a sus bailarines.

En la comunidad de San José de Huarcaya, registramos el siguiente testimonio sobre el nombramiento de las autoridades:

> *En la tarde de apayku los mayordomos designan a las autoridades de la cocina o wallpachas (el que cocina en el transcurso de la fiesta) y servicios (que atiende a*

Ilustración 4: Danzantes guiadora y pastor (M. Gutiérrez, 2017).

todas las personas sirviendo la comida, chicha de sura y tragos durante la fiesta).

En otra casa, el mayordomo del Niño Jesús de la comunidad prepara su armazón [ornamento] en la casa de mayordomo del Niño y en la iglesia de la comunidad; para el armazón utilizan el waylla ichu, claveles, algodón y luces, luego se preparan para recibir a los cuatro ayllus de tusuchiq en caso de Huanca Sancos, pero en comunidad de san José de Huarcaya lo reciben a los dos tusichiq denominados Alguacil y Lunarka, este recibimiento se produce los días 23, 24, 25 y 26 de diciembre en las mañanas y medio día (J. Q., de 30 años, de la comunidad de San José de Huarcaya).

Esta narración nos muestra el nombramiento de las autoridades responsables que cumplen las funciones específicas que asigna el mayordomo. Las personas nombradas pueden ser familiares en cuarta parentela, porque dicha persona, como *wallpacha*, administra los abarrotes y aguardientes.

En el segundo párrafo de la narración, encontramos una familia de la mayordomía de Niño Jesús de la comunidad, es decir, a la mayordomía de la iglesia matriz de la comunidad. Inclusive hacen un altar propio en su casa y en la iglesia matriz donde encontramos algunos elementos rituales como *waylla ichu* que simboliza el nacimiento del Niño en medio de *waylla ichu*. También encontramos claveles que simboliza que el Niño nació en medio de plantas y claveles. Y por úl-

timo encontramos algodón que puede simbolizar la nieve de los Andes peruanos.

En la siguiente narración encontramos a los mayordomos o *tusuchiq*, personas que asumen el cargo para organizar la festividad de la navidad. Existen dos tipos de mayordomos Alguacil y *Lunarka* y cada uno porta una vara que es símbolo de autoridad. Los que asumen el cargo de Alguacil, alcalde menor que porta vara, son personas voluntarias ratificada en una reunión comunal. Y los que asumen el cargo de *Lunarka*, alcalde mayor que porta otra vara, son voluntarios y autoridades importantes en la comunidad. Pero, ¿Cuál es el origen de los *varayuq*? Al respecto, García expresa como sigue:

> *"[…] las denominaciones de hanan y urin han sido substituidas por términos prestados del español, tal vez por la expresa necesidad de lograr su permanencia a la sombra de la cultura oficial. Así, en las comunidades andinas los kamayojs han sido reemplazados en diferentes épocas de la dominación por los curacas, caciques y más recientemente por los varayoks o alcaldes, y por los regidores y campos de vara. Esto prevalece con singular vigencia sobre todo en la sierra sur y particularmente en la región de Huancavelica. Aun las denominaciones de presidente y secretario general ocultan bajo el referente cultural del sistema dominante la prevalencia del poder dual andino"* (García, 2004: 74).

En la época *Inka* existían autoridades duales que representaban al *hanan* y *urin*. Los *varayuq* es de origen español, se superpuso a las viejas estructuras de organización andina. En la colonia, las autoridades indígenas eran los caciques y los principales, después se implantaron los *varayuq* como represalia a las rebeliones del siglo XVIII.

En el ámbito de la fiesta, el Alguacil y el *Lunarka* visitan a la mayordomía del Niño Jesús de la comunidad conjuntamente con sus bailarines y *wamangus*, esto lo desarrollan desde el día 23 de diciembre hasta 26 de diciembre, esta visita no solo se da a la mayordomía del Niño sino a otras personas más que tienen sus altares del Niño Jesús.

Otro testimonio que registramos en la comunidad campesina de Asunción de Erpa detalla sobre el desarrollo de la danza de navidad:

> *El 24 de diciembre se realiza visita entre tusuchiq junto con sus bailarines y sus maestros, después de visitar entre mayordomos de Alguacil y Lunarka, adoran al Niño con cantos alusivos al Niño Jesús. Entonan: Abran campo los señores/ Adoremos al Niño Jesús (dos veces) /Al Niño Jesús/Vámonos pastores adoremos al Niño/Vámonos guiadoras adoremos al Niño/Adoremos al Niño recién nacido (dos veces), (que ha nacido en Huanca Sancos) /Recién nacido (que ha nacido en Huanca Sancos) /Ccaccaccai adoremos!!/Ccaccaccai cantaremos!!/Bailaremos!!*
>
> *Después de adorar al Niño Jesús, comparten chicha y bailan entre los tusu-*

chiq y sus bailarines, luego visitan a los mayordomos del Niño Jesús de la comunidad, después de regresar a sus casas almuerzan, luego pasan a ensayar para el atipanakuy para los días 24, 25 y 26 de diciembre, en la noche existe un baile social, con todas las personas (kuyaq) que están integradas a la mayordomía o tusuchiq (E. T. S., poblador de Asunción de Erpa, 36 años).

En esta narración nos da a conocer sobre el desarrollo ritual de la danza de navidad, que inicia desde la ubicación espacial para la siguiente adoración al Niño Jesús, tanto en casa de la mayordomía del Niño Jesús de la comunidad y como en las casas de los *tusuchiq*, *Alguacil* y *Lunarka*. En la adoración cantan en coro en honor del Niño Jesús, luego los pastores y guiadoras bailan para Niño. ¿Qué rol cumplen los pastores y guiadoras en la adoración al Niño Jesús? ¿Quiénes son los pastores y guiadoras? Los pastores cumplen un rol importante en el rito y adoración del Niño Jesús, el arquetipo de su presencia está en la narración bíblica que dice que Jesús nació entre los pastores. La guiadora es una mujer importante que acompaña al pastor y evidencia la complementariedad existente en las comunidades andinas.

En la comunidad campesina de Sacsamarca, cuyo festejo lo realizan en la bajada de Reyes, registramos el siguiente testimonio sobre los bailarines:

El 6 de enero por la tarde ensayan jerarquizar a los bailarines de acuerdo a sus habilidades, para que represente al ayllu en la casa–corral o en el atipanakuy que se realiza en la plaza de la comunidad. La organización de la competencia queda definida de la siguiente manera:

Varones:	*Mujeres:*
– *Un pastor*	– *Primera guiadora*
– *Segundo pastor*	– *Segunda guiadora*
– *Un corazón*	– *Un corazón*
– *Primer trasqueo*	– *Primer trasqueo*
– *Segundo trasqueo*	– *Segundo trasqueo*
– *Primer arreador*	– *Primera arreadora*
– *Segundo arreador*	– *Segunda arreadora*

Los danzantes se integran en siete parejas entre varones y mujeres. Los varones visten un sombrero, una camisa blanca, un pantalón poliéster y zapatos o zapatillas. Las mujeres visten un sombrero, una blusa de cualquier color, una pollera de bayeta de cualquier color, zapatos o zapatillas. Se trata de vestimentas típicas de las comunidades de provincia de Huanca Sancos (ver Ilustración 5).

Esta estructuración se desarrolla en ambas mayordomías en las comunidades de Huanca Sancos, en el mismo Sancos se desarrolla en los cuatro *ayllus* de

Ilustración 5: Vestimenta de danzantes navideños en Huanca Sancos (M. Gutiérrez 2017)

la comunidad, al día siguiente salen a visitar a la iglesia de la comunidad para su respectiva adoración con la siguiente canción:

La Virgen María estaba llorando (bis)/aquí traigo flores rosas en el Belén (bis) (aquí traigo flores rosas y claveles, Huanca Sancos) /rosas en el belén (rosas y claveles para Huanca Sancos) /azucena wayta ramo de olivo (bis)/adorno precioso en su santo templo (bis)/en su santo templo/ccaccaccai cantaremos!!/ccaccaccai bailaremos!!/cantaremos!!

Luego retornan a sus casas para almorzar y posteriormente para practicar. Finalmente, los capataces y autoridades de la comunidad como presidente de la directiva, agente municipal, teniente gobernador y las demás autoridades se reúnen para determinar las tonadas y cantos para que los bailarines ejecuten en el Atipanakuy en los días 24, 25 y 26 de diciembre. Aprueban de la siguiente manera:

Para el día 24 de diciembre:

Para los pastores primero y segundo y las guiadoras primera y segunda: dos positivos, tres mudanzas, un waynu cantado y cantado de navidad. Para los corazones varón y mujer: un positivo, dos mudanzas, una entrada, cantada de navidad y un waynu cantado. Para los trasqueos varones y mujeres: un positivo, dos mudanzas, una entrada, cantada y bailada la navidad y un waynu cantado. Para los arreadores varones y mujeres: dos mudanzas, una entrada, cantada y bailada la navidad y un waynu cantado. Para los wamangus: una entrada, dos positivos, dos mudanzas, un waynu cantado y un juego que hace cansar las piernas de diez

minutos. Y para los maestros: los dos tocan himno nacional del Perú, cantan waynu y bailan.

Para el día 25 de diciembre:

Para los pastores primeros y segundos y guiadoras primera y segunda: un positivo, dos mudanzas, un cascabel, waynu cantado y un carnaval cantado. Para los corazones de varón y mujer: un positivo, dos mudanzas, un cascabel, un tacón de palo y carnaval cantado. Para los trasqueos de los varones y mujeres: un positivo, una mudanza, un cascabel y carnaval cantado. Para los arreadores de varones y mujeres: dos positivos, una mudanza y carnaval cantado. Para los maestros: el himno nacional del Perú y un waynu cada uno de ellos. Para los wamangus: dos positivos, una mudanza, un cascabel, carnaval cantado y hacer cansar el pie en quince minutos.

Para el día 26 de diciembre:

Para los dos pastores primero y segundo: un positivo, dos mudanzas, una agua nieve y herranza cantada. Las guiadoras primera y segunda: un positivo, dos mudanzas, una agua nieve y herranza cantada. Para los corazones de varones y mujeres son los siguientes: un positivo, dos mudanzas, una agua nieve y herranza cantada. Para los trasqueos de varones y mujeres son los siguientes: un positivo, una mudanza, una agua nieve y herranza cantada. Para los arreadores de varones y mujeres son los siguientes: un positivo, una mudanza, una agua nieve y herranza cantada.

En esta narración encontramos que las autoridades de la comunidad intervienen para establecer las reglas para el desarrollo del *Atipanakuy* o contienda en las comunidades andinas de Huanca Sancos. Los varones bailan con sonaja en el *Atipanakuy* y las mujeres bailan con pañuelo. Estas normas fueron aprobadas por las autoridades para que cumplan los danzantes, iniciando desde primer pastor y segundo pastor, asimismo para las guiadoras, aunque la primera guiadora y la segunda tienen otras tonadas diferentes de los pastores, establecido por las autoridades de la comunidad. Después continúan con los trasqueos. Y, por último, es desarrollado por los arreadores. La danza se desarrolla intercalado: varón, mujer, varón y así sucesivamente hasta la culminación del contrapunteo. Los danzantes usan la sonaja para bailar y en la adoración este elemento constituye en una parte del ritual. Herrera sostiene que "en Vilcanchos (Fajardo–Ayacucho) utilizan la sonaja del pastor de nuestra tierra que se supone es para distraer al Niño para que no llore…" (Citado por Ferrier, 2008: 59). La sonaja cumple una función ritual de consolar al Niño recién nacido con el sonido y está presente durante toda la fiesta. La azucena vestida de colores se usa en la adoración del Niño Jesús y en la coreografía. Y en la contienda, las mujeres utilizan solo el pañuelo, y cumple un rol importante en el *atipanakuy*, debido a que marca los pasos, las

contorsiones y expresa la elegancia y belleza del baile de las mujeres.

El siguiente testimonio nos permite conocer más sobre el atipanakuy:

El 24 de diciembre inicia con pasacalles, la visita al Niño Jesús, luego salen al parque para el inicio del contrapunteo antes de día central, a eso lo denominan "casa corral". Ese día los negociantes también mercancías que los ofertarán durante el tiempo que dure la festividad.

Los wamangus, cuando bailan, comparten sus chistes con las personas ancianas, luego tienden sus qipis para fingir ser negociantes huamanguinos. En su negocio traen polleras viejas y nuevas, cancha de maíz, aguardiente o chicha, cabeza de carnero y talco, todo lo que negociaban los huamanguinos antiguos. Al finalizar los bailes, a las siete y media de la noche aproximadamente van con todos sus bailarines a la iglesia, cantan y adoran al Niño Jesús, y después van a sus casas a cenar. Luego pasan a practicar las danzas para el 25 de diciembre (M. A., comunidad de Huanca Sancos).

En efecto, en la navidad de Huanca Sanos el pasacalle se desarrolla en dirección a la iglesia y adoran al Niño con la siguiente canción:

Belén patapis / Niñucha naciron / Belén patapis / Niñucha naciron / Wayllapa chawpinpi / Asiy asiycha / Asiy asiycha / Vámonos pastores adoremos al Niño / Vámonos guiadoras adoremos al Niño / Adoremos al Niño de la nacido (tres veces) / Ccaccaccai adoremos!! / Ccaccaccai adoremos!! / Adoremos!!

Esta canción expresa la algarabía por el nacimiento de Jesús. Como se nota, el canto incorporó un signo andino, el waylla ichu, que en los Andes simboliza la abundancia. Después de la adoración se retiran hacia la plaza para poder iniciar el contrapunteo o atipanakuy de dos grupos o ayllus de comunidades de Huanca Sancos. Los *wamangus* con sus negocios representan a los antiguos arrieros ayacuchanos.

En la siguiente narración, Rómulo Cuba menciona:

En efecto, el 25 de diciembre se reúnen todos los dansaq y los capataces para recalcar los acuerdos tomados en la reunión anterior. Después de desayunar van a la iglesia y luego a la casa de mayordomía del Niño Jesús con el siguiente canto: 25 de diciembre Niño nacimiento (dos veces) / Wayllapa chawpinpi Niño nacimiento / Ritipa chawpinpi Niño nacimiento / Niño nacimiento / Vámonos pastores adoremos al Niño / Vámonos guiadoras adoremos al Niño / Adoremos al Niño recién nacido (dos veces) / Recién nacido / Ccaccaccai adoremos!! / Ccaccaccai cantaremos!! / Bailaremos!!

Después de adorar al Niño Jesús en la casa de mayordomía al Niño Jesús, van a la iglesia para adorar con la misma canción y hacer una procesión en la pla-

za pública de la comunidad cantando: Haku niñuchay ripukusunchiq hay Niño Jesús (bis) / Wayta rusaspa chawpichallanta hay Niño Jesús / Asucinapa chawpichallanta hay Niño Jesús / Cantando bailando / Vámonos pastores y guiadoras / Cantando bailando / Vámonos pastores y guiadoras.

Después de todo eso van invitados por la mayordomía a desayunar una mazamorra de harina denominada (niñupa akan) con todos los bailarines de ambos tusuchiq Alguacil y Lunarka, y en caso de Sancos en cuatro los Ayllus.

Luego se dirigen hacia plaza para empezar el atipanakuy, ese día es tan importante para todos los habitantes, se concentran casi totalidad, el atipanakuy empieza con los maestros, después los wamangus, así sucesivamente intercalado varones y mujeres.

Los wamangus ese día hacen bromas para hacer reír a la gente, hacen "negocios" como los antiguos huamanguinos, a veces forman grupos y cantan y tocan instrumentos.

Cuando finaliza el atipanakuy aproximadamente a las siete y media de la noche se dirigen a la iglesia para despedirse del Niño Jesús con la siguiente canción: Ripuchkaniñam Niño / Pasachkaniñam Niño / Ripuchkaniñam Niño / Pasachkaniñam Niño / Ima nisparaq hayka nisparaq / Dijaykusayki Niño / Ima nisparaq hayka nisparaq / Dijaykusayki Niño / Ari Niño (bis).

Entre las narraciones que registramos en las comunidades campesinas de Huanca Sancos, la informante T. C. dijo:

Después de noche buena los bailarines se retiran a descansar para que bailen al día siguiente. El 26 de diciembre, se reúnen todos tusuchiq Lunarka y Alguacil en sus respectivas casas. Visitan al Niño Jesús a la iglesia y se despiden cantando: Adiós Niño Jesús (bis) / Hasta el año como hoy día (bis) / Kawsaspaycha kutimusaq / Kawsaspaycha vuiltamusaq / Wañuspayqa diusllawanñach (bis) / Cantemos bailemos / Cantemos bailía / Cantando bailando a la despedida / Cantemos bailía / Cantando bailando a la despedida / A la despidida / Kusikuy, kusikuy pastores / Kusikuy, kusikuy guiadoras / Ñama niñuqa gluriapiña bis) / Buenas pascuas a la gloria (bis) / A la gloria. / Ripuchkaniña niñu / Pasachkaniña Niño / Ripuchkaniña niñu / Pasachkaniña Niño / Imanisparaq haykanisparaq / Dijaykusayki Niño / Imanisparaq haykanisparaq / Dijaykusayki Niño / Ari Niño / Ari Niño.

Después entran a la plaza para empezar la revancha o qari waqay. Ese día culmina el atipanakuy hasta el próximo año, por eso los varones lloran. El último día bailan los dueños Alguacil y Lunarka, varones y mujeres: un positivo, dos mudanzas y un waynu cantado. Luego los wallpachas y servicios con las siguientes tonadas: dos positivos, dos mudanzas y un carnaval cantado. De igual manera los capataces bailan: un positivo, dos mudanzas y un carnaval cantado.

En ese día hace conocer el nuevo tusuchiq y todas las autoridades para el próximo año y hacen sentar en la mesa, para esto están encargados los wamangus respectivamente, primeramente, el presidente alcanza las hojas de relación de las autoridades futuras designadas. Ese día entrega los tusuchiq la vara y faja al nuevo tusuchiq para el próximo año, cuando termina el baile se despiden del Niño y van a sus casas bailando. A la media noche empieza el avío con una mondongada. El 27 de diciembre realizan el "oncie" (regalos compuestos por gaseosas, galletas y frutas) a cada bailarín, apaykus, wamangus y a todos los acompañantes del tusuchiq.

Conclusiones

a. En valle de Qaracha, la danza navideña derivaría de la antigua danza *Taki Wari* realizada en honor del Sol en la fiesta y en el mes denominado *Qhapaq Raymi*, cuyo precedente estaría en danza realizada por *Manqu Qapaq* al salir de su paqarina y que luego habría sido instituida su interpretación en diciembre de cada año.

b. Por coincidir el nacimiento de Jesús y la fecha de los festejos del *Qhapaq Raymi*, la adoración al nacimiento del Niños se superpuso a la fiesta prehispánica dando origen a la "danza navideña". En cambio, en la percepción de los pobladores actuales de Huanca Sancos, la festividad navideña se heredó de los abuelos.

c. El movimiento *Taki Unquy* tendría relación con el origen de la danza de las tijeras, y esta aportaría a la danza navideña con el *kutipanakuy* o *atipanakuy*. Entre ambas danzas hay similitud en las actuaciones de los varones, aunque hay más parecidos entre las mujeres de ambas danzas. Sin embargo, en ambos casos está presenta el uso de las sonajas y la presencia de bufones. Igualmente, ambas danzas son practicadas con ocasiones diversas (fiestas patronales, limpieza de acequias, fiestas patrias, etc.) aunque centralmente está asociada con la adoración al Niño Jesús.

d. La danza navideña de Huanca Sancos terminó siendo una expresión sincrética; generó su propia coreografía, sus cantos con una referencia andina y europea, sus zapateos tienen forma occidental, pero el *kutipanakuy* o *atipanakuy* es de tradición andina. La tradición solo puede existir si toma los elementos de su contexto cambiante. Por tanto, como dijera Mariátegui, la tradición es viva y móvil.

Bibliografía

Apaico, R. (2009). *Charki kanka: en la vida de los legendarios comerciantes de Carmen Alto–Ayacucho*. Ayacucho: CMA y UNSCH.

Arce, M. (2006). *La danza de tijeras y el violín de Lucernas*. Lima: IFEA y PUCP.

Arguedas, J. M. (2007). "La Agonía de 'Rasu–Ñiti'". *Agua y otros cuentos indígenas*. Lima: Edilipe Joel.

Bigenho, M. (1993). "El baile de los negritos y la danza de las tijeras: Un manejo de contradicciones". Raúl R. Romero (editor), *Música, danzas y máscaras en los Andes*. Lima, FE – PUCP.

Canepa, G. (1993). "Máscaras y transformación: la construcción de la identidad en la fiesta de la Virgen del Carmen en Paucartambo". Raúl R. Romero (editor), *música, danza y máscaras en los Andes*. Lima: FE– PUCP.

Canepa, G. (1996). "Danza, identidad y modernidad en los Andes en cosmología y música en los Andes". Ed. M, P. Baumann. Frankfurt am Main: Vervuert. Madrid: Iberoamericana.

Cavero, A. (1968). "Vilcashuaman: Esquema del desarrollo de un pueblo andino". Informe de Bachiller en Antropología. Ayacucho: UNSCH.

Cavero, R. (2001). *Los dioses vencidos: Una lectura antropológica del Taki Onqoy*. Ayacucho: UNSCH.

Curatola, M. (1977). "El culto de crisis del 'Moro Oncoy'". *Scienctia et Praxis*, Revista de la Universidad de Lima, N° 12.

Curatola, M. (1977). "Mito y milenarismo en los Andes: del Taki Onqoy a Inkarri. La visión de un pueblo invicto". En *Allpanchis* X, págs. 62–92.

Dumet, S. (2015). *Aucará pueblo milenario*. Lima: Lluvia.

Estenssoro, J. (2002). "Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo 1532–1750". Lima: IFEA.

Estermann, J. (1995). "Teología en el pensamiento andino". En: *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras*, Puno, Serie 02, N° 49.

Ferrier, C. (2008). "Navidad en los Andes: Arpa, comparsa y zapateo en San Francisco de Querco, Huancavelica". Lima: Instituto de Etnomusicología – PUCP.

García, F. y P. Roca. (2004). "Pachakuteq, una aproximación a la cosmovisión andina". Lima: San Marcos.

García, J. J. (2016. "Santiago apóstol y las festividades agroganaderas". J. J. García (comp.), *Santiago apóstol en el imaginario andino mesoamericano*. Ayacucho: Pres.

González, E. y F. Rivera. (2014). *Antiguos dioses y nuevos conflictos*. Lima: Lluvia.

González, E. y T. Carrasco. (2004). *Huamanga: Fiestas y ceremonias*. Lima: Lluvia.

González, E.; Y. Gutiérrez y J. Urrutia. (1995). *La ciudad de Huamanga: espacio, historia y cultura*. Lima: UNSCH.

Guaman Poma, F. (2012). *Nueva coronica y buen gobierno*. Lima: Horizonte.

IBC. (2016). *Directorio 2016 Comunidades Campesinas del Perú. SICCAM–Sistema de Información sobre Comunidades Campesinas del Perú*. Lima: IBC y CEPES.

Malinowski, B. (1985). *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Barcelona: Planeta–Agostini.

Melgar, A. y R. Cavero. (2007). *El Taki Onqoy*. Lima: Altazor.

Montoya, Rodrigo. (2010). *Porvenir de la cultura quechua en Perú: desde Lima, Villa el Salvador y Puquio*. Lima: FE–UNMSM.

Mujica, R. (2008). "El Taki Onqoy y la pervivencia de un modelo andino de resistencia cultural". Rodrigo Montoya (coord.), *Voces de la tierra*. Lima: FE–UNMSM.

Ortega, J. (2013). "El Teatro del Ganado. Transformación y Teatralidad en la fiesta del Santiago". *Revista de Análisis Social y Debate Académico: Estructura Salvaje*, Año 02, N° 02. Lima: Lluvia.

Oviedo, Juan. (1861a). *Colección de leyes, decretos y órdenes publicadas en el Perú desde el año de 1821 hasta el 31 de diciembre de 1859*, Tomo 1. Lima: Editor Felipe Bailly.

Oviedo, Juan. (1861b). *Colección de leyes, decretos y órdenes publicadas en el Perú desde el año de 1821 hasta el 31 de diciembre de 1859*, Tomo 2. Lima: Editor Felipe Bailly.

Quichua, D. (2009). "Los Pueblos Originarios de la Cuenca de Qaracha (1532 – 1587)". Informe de Práctica, Ayacucho: UNSCH.

Quichua, D. (2015). "Huamanga sociedad, haciendas e instituciones (1825 – 1830)". Lima: Lluvia, CEHRA y AHA.

Quichua, D. (2017). *Real y pontificia; Universitas Guamangensis, Sancti Christhophosi*. Lima: Lluvia y UNSCH.

Quispe, U. (1969). *La herranza en las comunidades de Choque de Huarcaya y Huanca Sancos*. Lima: IIP.

Salas, M. (1998). *Estructura colonial del poder español en el Perú. Huamanga (Ayacucho) a través de sus obrajes siglo XVI – XVIII*. T. I. Lima: PUCP.

Salas, M. (2013). "La ciudad – región de Huamanga: de los tiempos prehispánicos a la era colonial y republica inicial". Roberto Ayala (Comp.). *Entre la región y la nación. Nuevas aproximaciones a la historia ayacuchana y peruana*. Lima: IEP–CEHRA.

Stern, S. (1986). "Peru's indian peoples and the challenge of spanish conquest. Huamanga to 1640". Madison: Universityof Wisconsin Press.

Taipe, N. (2016). "Tusuqkuna: Supaykunapa tusuynin niñu jisuspaq (los danzantes: el baile de los diablos para el Niño Jesús). Lima: Inédito.

Taipe, N. (2017). "Sanqu y Maras: Las implicaciones socioculturales de la organización dual del territorio en el pueblo quechua de Colcabamba". *Perspectivas Latinoamericanas*; Número 14, Universidad Nazan, Nagoya, JAPÓN, págs. 69–108.

Taylor, G. (2011). *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima: IFEA.

Turner, V. (1980). "La selva de los símbolos". México: Siglo XXI.

Ulfe, M. (2004). "Danzando en Ayacucho: Música y Ritual del Rincón de los Muertos". Lima: PUCP.

Urbano, E. (1974). "Simbología religiosa y conflictos sociales en el sur andino". *Allpanchis*, VI. Cusco: IPA, págs. 161–177.

Urrutia, J. (1984). *Huamanga: Región, proceso e historia 1536 – 1770*. Informe de Bachiller en Historia. Ayacucho: UNSCH.

Urrutia, J. (2014). *Aquí nada ha pasado: Huamanga siglos XVI – XX*. Lima: IEP, IFEA y COMISEDH.

Wachtel, N. (1973. "Rebeliones y milenarismo". Ossio, J. (ed). *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Ignacio Prado Pastor.

Zuidema, T. (1966). "Algunos problemas etnohistóricos del departamento de Ayacucho". *Wamani*, Año 01, N° 01. Ayacucho: UNSCH, págs. 68–75.

Zuidema, T. (2015). "El calendario inca: Tiempo y espacio en la organización ritual del cuzco; La idea del pasado". Lima: FE–CRP y PUCP.

Tipología de los médicos andinos en Ayacucho–Perú

Walter Pariona Cabrera[1] *y Georgina Icochea Martel*[2]

Introducción

Estudios sobre las culturas indígenas han señalado que todos los habitantes de la antigua América desarrollaron su propia cosmovisión. Cada cual, con sus particularidades, así por ejemplo la aprehensión mítica del mundo está fundada en la captación binaria (bien–mal y salud–enfermedad) y analógica. La racionalidad mítica es totalizadora, solo así tiene sentido la vida, el bienestar y la salud. Sus antinomias significan la transgresión de los principios básicos de su existencia.

Tanto la cosmovisión como la racionalidad andina aún se recrean en el imaginario de muchos pobladores; es decir, funcionan como un *continuum* cultural pero actualizado permanentemente para resolver necesidades vitales de la existencia humana.

Bajo la conceptuación de medicina tradicional, investigamos aquel complejo proceso de restitución de la salud en el mundo andino y que hasta la actualidad se sustenta en paradigmas diferentes al de la medicina occidental oficial. La salud– enfermedad se concibe de diferente manera en cada cultura. Es preciso aclarar que, la tradición no se opone a la modernidad ni lo tradicional es sinónimo de anticuado, atrasado o anquilosado.

> La tradición es el recurso cultural que da forma y continuidad a toda sociedad, pero no de manera absoluta, porque existen elementos culturales del pasado que ya no pueden adaptarse al desarrollo incesante de la sociedad; en efecto, las tradiciones son modelos para comunicarse a través del tiempo que dotan de estruc-

1 Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, parionawalter@yahoo.es.
2 Asociación de Estudios Socio Culturales Andino Amazónicos (AESCAA), ginaicochea@yahoo.es.

tura y significado a los grupos humanos (Sanders, 1997, pág. 29).

Al abordar la medicina de tradición andina y tomar partido por ella, no recuso al sistema médico occidental oficial, tan valioso en el mundo actual, tampoco pretendo idealizar la medicina tradicional bajo supuestos equivocados. El interés que nos anima para estudiar la salud– enfermedad de tradición andina en la ciudad de Ayacucho tiene como propósito de mostrar la vigencia de los *hampiqkuna* (curadores) pese al embate homogeneizador y brutal de la globalización.

Sistemas de salud en una realidad diversa

En un país pluricultural como el Perú, existen numerosos sistemas de salud. Cada cultura posee una particular forma de entender los procesos de enfermar y morir. En concordancia con su cosmovisión, los grupos humanos se relacionan de diferente manera con el cosmos y los individuos con quienes interactúan permanentemente. Por tal razón, en el Perú, existen los sistemas oficiales de salud y los denominados no convencionales. Para la Organización Mundial de la Salud (OMS):

> Un sistema de salud engloba todas las organizaciones, instituciones y recursos, cuyo principal objetivo es llevar a cabo actividades encaminadas a mejorar la salud. La mayoría de los sistemas de salud nacionales comprenden el sector público, privado, tradicional e informal. Las cuatro funciones principales de un sistema de salud se han definido como: la provisión de servicios, la generación de recursos, la financiación y la gestión (2014, pág. 27).

La medicina occidental oficial estableció sus funciones principales basadas en los avances científicos y tecnológicos obtenidos desde el siglo XVIII. Constituido como modelo biomédico, se extendió desde entonces en todo el mundo. En la actualidad, la medicina occidental se caracteriza:

> Por ser organicista, curativo y especializado. Organicista, por cuanto el centro de interés gira en torno del cuerpo humano y a la representación de la enfermedad en los órganos y sistemas corporales. Si bien la psiquiatría es una disciplina que abarca la dimensión mental, su praxis se hace a partir de las estructuras del sistema nervioso central. Curativo, por cuanto la intención reside en el diagnóstico de las enfermedades y siempre la búsqueda de su curación o su control; los elementos preventivos siguen siendo escasos y poco efectivos. Especializado, por cuanto la atención del enfermo se dirige a una visión estructuralista del cuerpo humano y surge un especialista por cada órgano, sistema o grupo de enfermedades (Zuluaga, 2009, págs. 255– 256).

Por otro lado, la medicina tradicional constituye aquel vasto conocimiento milenario de las propiedades curativas de las plantas medicinales, de los minerales y ciertos animales, pero también de rituales eficaces en la sanación de enfermedades a cargo de sabios ancestrales (como los *yachaqkuna* o *hampiqkuna* de Ayacucho). La práctica y recreación permanente, a través del tiempo, ha sido trasmitida mediante la oralidad. En cada cultura, el soporte fundamental es la cosmovisión que se readaptada permanentemente y resiste los cambios de la era global.

En el ámbito de la epistemología occidental sobre sistemas de salud, así como el de las políticas públicas, las medicinas tradicionales no son reconocidas fácticamente como tales, y esto es fácil de entender cuando se piensa en la estructura política y organizativa del Estado peruano. Constitucionalmente, el Perú es una república democrática, socialmente igualitaria, con iguales derechos y deberes; sin embargo, en los hechos, solo el sistema oficial de salud es reconocido por el Estado. Por tanto, el Ministerio de Salud (MINSA) es la única institución que norma, supervisa, vigila y ejerce control sobre todos los servicios, programas y proyectos de salud pública. Ninguna institución promueve los otros sistemas de salud existentes en el país, ni el mismo Instituto Nacional de Salud Intercultural (anteriormente, Instituto Nacional de Medicina Tradicional [INMETRA]) se preocupa por revalorar los otros sistemas de salud no convencionales. Esta situación y los problemas conexos a la realidad sanitaria hacen evidente la actual fractura social, la exclusión de los sectores pobres y la deficiente cobertura de los servicios de salud oficial en el país y en el departamento de Ayacucho. Paradójicamente, el país como Estado republicano y democrático no se condice con la realidad social.

> El choque entre Estado y democracia hace que el Estado peruano sea visto como un "aparato extraño" al que se le demanda, desde distintos intereses, pero sin identificarse con él. En la calle los desocupados y los informales le piden a 'papá gobierno' la satisfacción de sus reivindicaciones sin importarles el tamaño de la caja fiscal, pero también sin reclamar una reforma tributaria que haga pagar a los que más ganan y tienen. Lo hacen no porque carezcan de racionalidad, tal como señala Carlos Franco (1991), sino porque los recursos del Estado no solo no los sienten como suyos, sino que efectivamente no son suyos (Lynch, 2014, pág. 95).

Una muestra de ello es que el Estado maltrata presupuestariamente al propio sistema oficial de salud predominante. El Presupuesto de la República para el año 2016 fue de S/. 138 490 511 244,00 (ciento treinta y ocho mil cuatrocientos noventa millones quinientos once mil doscientos cuarenta y cuatro y 00/100 nuevos soles) (Congreso de la República, 2015). "Sin embargo, el presupuesto

destinado al sector Salud tuvo una disminución de 262 millones de nuevos soles, lo que significa una reducción del 2 por ciento respecto al presupuesto de este año" (García, 2015, pág. 15).

A puertas del bicentenario de la independencia, el Perú no es libre, mucho menos el proceso republicano ha logrado constituir una nación pluricultural por lo que, el "otro Perú" aún vive olvidado.

> La ausencia del Estado se siente en una gran parte del territorio de la sierra y de la selva. En varias centenas de distritos no hay comisarías, las escuelas son unidocentes, no existe personal médico ni centros de salud, no tienen agua potable ni desagüe, no hay luz eléctrica, no existen caminos rurales, la ley y la justicia no llegan por igual (López, 2012, pág. 9).

Pero lo más grave es el permanente desencuentro que se produce entre profesionales de la salud y los pacientes, porque el sistema oficial de salud, por medio de sus operadores, discrimina a los pacientes en general; en este contexto, los pobres son los más afectados. Por otro lado, los decisores del Ministerio de Salud MINSA, por desconocer la realidad, se ven impedidos de entender las otras formas de concebir la salud y enfermedad.

Contexto actual de la ciudad de Ayacucho

Caracterizar la realidad social ayacuchana resulta indispensable para aproximarnos a entender los cambios y la dinámica del proceso de la salud–enfermedad ocurrido desde las dos últimas décadas del siglo pasado. Uno de los motores que mueven los hechos sociales es la presencia del mercado, aun cuando en la ciudad no existen centros de producción industrial. El número de establecimientos farmacéuticos pasa la centena. Cada cierto tiempo aparecen tiendas que ofrecen medicamentos naturistas. Todos ellos han proliferado en los últimos 15 años de manera sorprendente. Hoy, la gran mayoría de habitantes de la ciudad son migrantes de las provincias de Ayacucho, así como de otros departamentos que, por razones de trabajo o estudio, llegaron y se establecieron en la ciudad.

Migración y salud–enfermedad en Ayacucho pos conflicto

El conflicto armado iniciado en 1980, en el departamento de Ayacucho, ocasionó una fuerte migración de las zonas rurales. La confrontación armada entre las fuerzas del orden y los alzados en armas originó el desplazamiento de numerosa población que buscó refugio en los centros urbanos de la capital departamental y poblados cercanos a la urbe. En la época de la violencia, las condiciones económicas y de salud de los habitantes rurales se vieron deterioradas.

> Durante el período de guerra interna, las postas y los centros de salud permanecieron cerradas en su gran mayoría. En esas condiciones, la población, para restablecer su salud, empleó la medicina tradicional que sirvió como alternativa única a cargo de los curadores (Pariona, 2004, pág.107).

En un contexto disturbado, la migración del espacio rural hacia los centros urbanos ocurre de manera compulsiva. Aproximadamente desde 1983, la ciudad de Ayacucho ha experimentado un incremento poblacional acelerado. Según fuentes del INEI (2010), en 1972, la población de Huamanga ascendía a 97,166 habitantes. En el censo del año de 1981, se registró 136,444 habitantes. Para el censo nacional del año 1993, la población ascendía a 169,199 habitantes. Asimismo, en el año 2002, se registró 195,696 habitantes. Después de más de dos décadas de haber ocurrido la violencia política, la ciudad muestra claramente una nueva distribución poblacional. Esta vez, la mayoría de habitantes son pobladores rurales establecidos en las zonas periféricas del centro urbano. En el nuevo espacio de sobrevivencia, los migrantes rurales no dejaron de reproducir sus conocimientos ancestrales sobre el tratamiento de enfermedades.

> Las familias procedentes de las zonas rurales más alejadas del departamento, en su mayoría analfabetas, quechua hablantes, con cosmovisión y creencias propias respecto al proceso salud enfermedad, nos dieron la oportunidad de constatar que permanentemente preferían la atención de los médicos andinos (*hampiqkuna*) para restablecer sus males […], por otro lado, el comportamiento de cierta resistencia de los pobladores frente a las acciones y procedimientos sanitarios de los trabajadores de salud, reafirma la existencia de otros conocimientos […] (Icochea; 2012, pag.15).

Los migrantes establecidos en las zonas periféricas de la ciudad fundaron asociaciones de vivienda conocidas como *Asentamientos Humanos*. Las invasiones fueron y, continúan siendo, el mecanismo para conseguir terreno; surgieron así precarias viviendas con carencia de servicios elementales como agua, desagüe, energía eléctrica y servicio de baja policía. En estos espacios, muchos médicos andinos reiniciaron sus actividades de servicio por la demanda constante de los usuarios.

Tipología de los médicos andinos (hampiqkuma) en Ayacucho

Los médicos andinos de Ayacucho portan muchos conocimientos y experiencias sobre la prevención, diagnóstico y tratamiento de enfermedades, producto de aprendizajes no siempre naturales. Su preparación se inicia en sus lugares de origen, en algunos casos refieren influencias de prácticas curanderiles de otros

departamentos del país, como Lima. De acuerdo a los testimonios recogidos y el análisis de la realidad investigada, se propone la siguiente tipología: (a) especialistas revelados por la divinidad, (b) especialistas que aprendieron de las enseñanzas de sus familiares y (c) especialistas que ocasionalmente interactuaron con médicos andinos (*hampiqkuna* en quechua).

Es necesario precisar que algunos especialistas conocidos como sobadores, hueseros, parteras o comadronas, no trabajan exclusivamente en este quehacer; conocen también de diagnóstico y tratamiento de otros síndromes culturales.

Si hacemos una retrospección en la historia peruana, en el siglo XVII, según el cronista Arriaga (1968), de manera sorprendente, la iniciación de los sacerdotes de las huacas de la época Inka se realizaba de tres formas muy parecidas a la iniciación de algunos de los actuales *hampiqkuna*, especialistas de la medicina tradicional que hoy residen en la ciudad de Ayacucho.

> De una de tres maneras entran en estos oficios de sacerdotes de huacas. La primera es por sucesión, que el hijo lo hereda del padre, y si el heredero no tiene uso de razón, entra en su lugar el pariente más cercano hasta que el legítimo heredero sea suficiente para el oficio. La segunda manera es por elección: cuando falta el primer modo por vía de herencia o cuando les parece, los otros ministros eligen el que juzgan que será más a propósito, con parecer de los curacas y caciques. Y cuando acontece que alguno herido del rayo quede vivo, aunque quede lastimado, está ya como divinamente elegido para el ministerio de las huacas. El tercer modo es que ellos mismos se toman el oficio y se introducen en él, especialmente de los oficios menores de adivinos, curanderos, por sola su voluntad y autoridad, y esto es ordinario en los viejos y viejas que, por ganar de comer, y como ellos dicen Viczaraycu, que es ventris causa, se hacen oficiales en estos ministerios (Arriaga, 1968, pag. 15).

Siguiendo la versión del cronista Arriaga sobre la formación de los sacerdotes en el mundo andino, es posible que la función de curar males de salud tuviera tanta importancia como la función del sacerdocio. Siendo la medicina ancestral una práctica estrechamente ligada a la cosmovisión religiosa, es posible que la preparación de los médicos exigiera ciertas honduras en la comprensión religiosa, así como capacidades poco comunes para entrar en contacto con las divinidades andinas. Por otro lado, tanto el sacerdocio como las funciones de curar, en muchos casos, eran el producto de elecciones sagradas y por acontecimientos sobrenaturales como el impacto del rayo que dotaba de conocimientos, poder y *status* especial a ciertas personas.

a. Especialistas revelados por la divinidad

Son personas cuya biografía está marcada por la revelación de la divinidad. Es necesario señalar que las divinidades dotaron de poder y aptitudes a algunos especialistas. Según testimonios recogidos, los conocimientos adquiridos fueron por medio de la hierofanía y por el impacto del rayo. En la cosmovisión andina de la época preinka e inka, el rayo fue conocido como dios *Illapa* o *Libiac*. Probablemente, el término *Libiac* sea el resultado de la deformación lingüística, pues en el idioma quechua *llipiaq* se traduce como 'fenómeno luminoso intenso'.

b. Especialistas que aprendieron de las enseñanzas de sus familiares

Este grupo de especialistas tradicionales constituye la mayoría de los que hoy residen en la ciudad de Ayacucho. En la biografía de ellos se puede encontrar que, desde la adolescencia y la juventud, observaron, recibieron y participaron como ayudantes de papá, mamá o abuelos que poseían aptitudes para curar. La convivencia familiar les permitió aprender los procedimientos de curación tradicional. Todas las experiencias de los progenitores y familiares cercanos marcaron la vida de estos especialistas para dedicarse a este quehacer. Estos *Hampiq*, al igual que los revelados por Dios, son fervorosos creyentes de la religión católica; sin embargo, no dejan de invocar a muchas divinidades ancestrales como el *Apu* de *Apacheta* y *Portuguesa* (el segundo pico, de 5,167 m s. n. m., está ubicado entre los límites del departamento de Ayacucho y Huancavelica), *Rasuwillka* (montaña sagrada ubicada en las alturas de Huanta que, hace cincuenta años aproximadamente, estuvo cubierta de nieve "perpetua") y, otras divinidades menores de las localidades de procedencia y de la provincia de Huamanga.

c. Especialistas que aprendieron ocasionalmente de los hampiqkuna

Son personas con muchas aptitudes particulares que aprendieron a curar los síndromes culturales por circunstancias no previstas en alguna etapa de su vida. La oportunidad o contingencia de observar procedimientos de curación, haber recibido tratamiento a su propia enfermedad o participar de manera circunstancial en prácticas curativas, según refieren, constituyeron factores decisivos en su aprendizaje. La ocurrencia de situaciones difíciles fue, en algunos casos, las causas para iniciar la práctica de la medicina tradicional y resolver problemas de enfermedad y males diversos.

> Mi oficio lo aprendí hace 32 años. Un día, un torito que era mío se rompió la pata y yo lo arreglé. Al poco tiempo, un vecino se fracturó la muñeca de su mano y yo lo arreglé. Estos casos sanaron; así se pasaron la voz y ya me conocían […]. Des-

> pués de un tiempo, vi cómo un enfermero atendía un parto, yo le ayudé. Así es cómo observé y aprendí. Una vez, una mujer dio a luz en este barrio y la placenta no había salido; entonces me pidieron que yo le ayudara. Yo hice hervir agua de muña para hacerle vapor y cuando su cuerpo calentó, yo le sobaba, sobaba y lo jalé la placenta. La madre no tuvo problemas, incluso cuando un niño nace de pie, se puede acomodar […]. Así aprendí mirando nomás (testimonio de G. F., 2011).

Este tipo de especialistas, al igual que los anteriores, han desarrollado valiosos conocimientos sobre las propiedades, dosificación y uso de recursos naturales, para el tratamiento de cada síndrome cultural; saben que la medicina ancestral es una práctica con soporte fundamental en la cosmovisión y creencia religiosa, por tal razón, aún continúan impetrando a las divinidades de tradición occidental y andinas. Consecuentemente, el uso de símbolos también muestra adopciones, adaptaciones y cambios evidentes. "Cuando uno tiene fe en el Señor, él te da poder. Yo, para curar, tengo que pedirle al Señor de Muruhuay, es que yo crecí en Huancayo. Si tú no tienes fe y no sabes rezar, no puedes curar" (Testimonio de G. F., 2011)

En el quehacer de los terapeutas tradicionales, el contacto con las fuerzas sobrenaturales fortalece permanentemente la fe en las divinidades occidentales, así como en los dioses andinos. Cuando los especialistas tradicionales invocan e impetran a las divinidades ancestrales, son tomados como ignorantes y analfabetos. Esta es una apreciación equivocada, porque como hoy se sabe cada cultura aún conserva paradigmas diferentes sobre las formas de percibir la salud–enfermedad. Lo que ocurre es que, muchos conocimientos, criterios y procedimientos en el tratamiento de los síndromes culturales no presentan explicaciones del especialista; sin embargo, esto no exime que los resultados sean reales, eficaces y comprobables.

Las culturas de tradición oral no han dejado libros ni tratados sobre todos esos procesos curativos, lo cual no implica que no hayan desarrollado ciencia y tecnología para restablecer la salud de los habitantes. "No existen pueblos, por primitivos que sean, que carezcan de religión o magia. Tampoco existe, ha de añadirse de inmediato, ninguna raza de salvajes [sic] que desconozcan ya la actitud científica, ya la ciencia, a pesar de que tal falta les ha sido frecuentemente atribuida" (Malinowski, 1985, p.3). De igual manera, Lévi–Strauss (1984) señaló hace muchas décadas que, las sociedades de tradición oral desarrollaron la ciencia de lo concreto, de lo que podemos colegir que la medicina andina fue resultado de procedimientos similares en decursos de larga data.

A manera de conclusión

1. En una realidad pluricultural como el Perú existe más de un sistema médico, el oficial occidental y los de origen tradicional andino, estos segundos no son reconocidos por el Estado.
2. Actualmente, en la ciudad de Ayacucho residen más de medio centenar de especialistas de la tradición médica ancestral, la gran mayoría de ellos refieren haber migrado del interior del Departamento durante el proceso del conflicto armado de los años 80s y 90s de siglo pasado.
3. Los denominados *hampiqkuna* (curadores o médicos andinos), por sus profundos conocimientos, dones y performance, son reconocidos por los ciudadanos usuarios; la mayoría de ellos poseen distintos dominios en su especialidad y pueden ser clasificados en tres tipos: los revelados por la divinidad; los que aprendieron de sus familiares; y, aquellos que ocasionalmente aprendieron de los *hampiqkuna*. Dar cuenta de este hecho resalta la vigencia de los terapeutas tradicionales.
4. La medicina tradicional de origen andino tiene una larga data y es el resultado de procedimientos complejos como la ciencia de lo concreto en los que el ensayo, error y corrección fue permanente.

Bibliografía

Arriaga, P. J. (1968). *Extirpación de la idolatría del Perú*. (Vol. 209). Madrid: Atlas.

Congreso de la República. (2015). *Proyecto de Ley de Presupuesto 2016*. Disponible en http://www.congreso.gob.pe/participacion/Presupuesto–2016/.

García U. (2015). "*Blog de Noticias*". En *Perú Inversión en la infancia*. Lima.

Icochea, G. (2012). "La enfermería y la interculturalidad en salud en el Perú". Alteritas, *Revista de Estudios Socioculturales Andino Amazónicos* (1).

INEI. (2010). *Compendio estadístico 2010*. Lima.

Lévi–Strauss, C. (1984). *El Pensamiento Salvaje*. México: FCE.

López, S. (2012). "La brecha territorial y el Estado móvil". En *La República*, (29 de abril).

Lynch, N. (2014). *Cholificación, república y democracia. El destino negado del Perú*. Lima: Tarea.

Malinowski, B. (1985). Magia, ciencia y religión. Barcelona: Planeta Angostini.

OMS. (2014). T*ransformando los sistemas de salud: género y derechos en salud reproductiva. Manual de capacitación para administradores y responsables de programas de salud*. Módulo 6, págs. 383–385.

Pariona, W. (2004). "Antropología médica. Proceso de salud–enfermedad (Situación de la medicina tradicional en el área rural de Huamanga)". En *Lecturas antropológicas de la cultura en Ayacucho* (págs. 103–120). Huancayo: Naokim.

Sanders, K. (1997). *Nación y tradición. Cinco discursos en torno a la Nación peruana*. Lima, PUCP.

Zuluaga, G. (2009). "Reflexiones para un diálogo entre los sistemas tradicionales de salud y la medicina occidental". En R. Sánchez (Ed.), *Medicina tradicional andina. Planteamientos y aproximaciones*. Cusco: CERA – CBC.

Segunda parte

ESTUDIOS ARQUEOLÓGICOS

Lagunas: Espacios sagrados y sistemas hidráulicos prehispánicos

Marcelina Berrocal Avilés[1]

Introducción

La presente investigación surge por el interés de conocer e interpretar el significado e importancia de las lagunas en la concepción de las sociedades andinas, como un recurso natural sagrado y divino, y como fuente de vida de las poblaciones de su entorno, determinante en el desarrollo de la economía prehispánica, poniéndolo a su servicio, con base en la transformación artificial a través de la aplicación de magistrales y adecuados métodos y técnicas hidráulicas, para su manejo, conservación y aprovechamiento de acuerdo a su concepción, morfología y realidad fisiográfica, las que fueron utilizadas y reutilizadas durante la época prehispánica y hasta la actualidad, donde las claras evidencias relacionadas a la práctica de ritos de propiciación (*pagapu* o *pampaku*) se presentan en el contexto de las lagunas.

Para las poblaciones andinas, el agua es mucho más que un recurso hídrico; en torno a dicha concepción las poblaciones andinas constituyeron una sociedad en armonía con el medio ambiente y con altos valores de complementariedad y reciprocidad. Actualmente muchos de los conocimientos indígenas que permitieron la convivencia armónica con los Andes no son utilizados, las tecnologías están relegadas y las poblaciones que las hicieron posibles se encuentran marginadas (Web de Codesan).

En ese entender, se ha efectuado el análisis e interpretación de los datos arqueológicos, principalmente los hallados en el contexto o entorno de la laguna

1 Dirección Desconcentrada de Cultura de Ayacucho, marcelinaba14@hotmail.com.

Piñaqucha de Cuchuquesera; y complementadas con diferentes estudios efectuados en otras lagunas del ámbito Ayacuchano, como las lagunas Pumaqucha de Intihuatana, *Chapalla* de Carampa, *Yanaqucha* de Chinchaysuyu y *Yanaqucha* de Manzanayucc. Para cuyo efecto se formuló la siguiente hipótesis:

Las evidencias materiales relacionadas con la ejecución de los ritos de propiciación halladas en el entorno de la laguna de *Piñaqucha* y otras, permiten inferir que estas fueron recursos vitales de origen sagrado en la concepción andina prehispánica y manteniéndose aún hasta la actualidad.

Asimismo, las evidencias arqueológicas relacionadas con el represamiento del agua en dichas lagunas, sugieren que las sociedades prehispánicas andinas lograron desarrollar una tecnología hidráulica de valor científico sobre la base de una clara concepción sobre la conservación y uso racional del agua y de los recursos naturales de la zona; las cuales, en suma, constituyen experiencias exitosas sobre el manejo y conservación del agua; por tanto, urge adoptar medidas de revaloración, recuperación y rescate correspondientes, proyectados para un futuro desarrollo turístico y conservación medio ambiental de la región.

En ese sentido, el trabajo fue desarrollado en tres partes, la primera consta de una apreciación sobre el tema medioambiental y los recursos naturales para explicar la interacción del hombre y su entorno. La segunda describe y analiza la información obtenida en campo con especial atención a las evidencias relacionadas con la tecnología y el sistema hidráulico aplicado en el represamiento de las lagunas. También se describe y analiza las evidencias relacionadas con las ceremonias y ritos de propiciación asociada a las lagunas. La tercera presenta las conclusiones preliminares respaldadas en los estudios sobre el agua y los sistemas hidráulicos.

1. Medio ambiente y recursos naturales

1.1. Ubicación geográfica

En ámbito de estudio está inmerso en el área andina, en los pisos ecológicos de Puna y Suni según la clasificación establecida por Pulgar Vidal (1981).

1.2. Geomorfología

La geomorfología del terreno del área en estudio se caracteriza por tratarse de un llano con cierta hondonada natural, donde se hallan las lagunas. Dichos espacios generalmente se hallan flanqueadas por elevaciones o cerros de pendiente moderada, cuya conjugación natural permite el almacenamiento de aguas pluviales, y la generación de manantiales y humedales, dando origen a las lagunas y ríos, los que le otorgan óptimas condiciones de vida.

1.3. Clima

El clima de la zona en estudio fue identificado por estudiosos geógrafos como frío y seco. Como se sabe en la sierra solo existen dos estaciones climáticas bien marcadas: la de lluvias y la de sequía. Entre la una y la otra, los campos lucen totalmente diferentes. No hay término de comparación tal como ocurre, obviamente guardando distancias, entre el verano y el invierno del hemisferio norte (Matos, 1994).

La temperatura normal fluctúa entre los 8–15 grados centígrados; puede descender a varios grados bajo cero durante las noches y las mañanas, especialmente entre junio y agosto, estación de sequía y de fuertes heladas. En los mismos meses la temperatura puede subir hasta los 25 grados durante los mediodías. Las mañanas son escarchadas y los mediodías son de sol intenso. Tanto la escarcha como el sol radiante queman y producen enfermedades en el hombre y los animales que no se ponen a buen recaudo. Pueden producir, por ejemplo, las enfermedades cutáneas llamada en quechua *pashpa* o *pispa* y muchas otras.

En tiempo de lluvias la oscilación diaria en la temperatura es menos pronunciada, fluctúa entre los 10 y 20 grados centígrados. Una de las características del clima de la sierra altoandina es el contraste en la temperatura, entre el ambiente cerrado bajo techo y el abierto bajo sol, y entre el día y la noche.

La precipitación pluvial varía entre 500 y 1,000 mililitros, y la lluvia puede ser líquida o sólida. Las punas más bajas son menos húmedas que las altas lo que está en relación con el grado de humedad del suelo.

Las lagunas del presente estudio se hallan ubicadas en el ecosistema denominado Suni y Puna. Sobre dicho piso altitudinal tenemos la siguiente descripción: “Dentro de la diversidad de relieves que presenta el territorio andino, el piso altitudinal de la puna es el más homogéneo, amplio y abierto. Es la región altoandina por excelencia, con suave desplazamiento en su topografía y un ecosistema homogéneo (Weberbauer, 1946; Troll, 1958; Pulgar Vidal, 1968 y1986; Peña, 1990).

La puna en los Andes Centrales se encuentra entre los 3,700 y los 4,500 m s. n. m., desarrollándose dentro de ella un imponente paisaje de altura, con extensas penillanuras surcadas de veneros y valles nacientes, que alternan con colinas de poca altura y cadenas de montañas que forman parte de las estribaciones cordilleranas. Esta región se llama también *sallqa*, *chutu*, *wishki* o *llacuaz*, estas denominaciones varían de un lugar a otro y siempre tienen una connotación peyorativa (Matos, 1994).

Desde la perspectiva de la formación vegetal, Weberbahuer (1946) es uno de los geógrafos que mejor ha caracterizado la región altoandina dentro de la cual se ubica la puna. A él también se debe la diferenciación entre la puna de Sierra Cen-

tral, el tolar de Sierra Sur y el páramo o jalca de Sierra Norte. Estas unidades fitogeográficas, aunque exhiben ciertas características comunes, como la altura, el clima frío y el paisaje de ichu, tienen sus propias particularidades. No se puede generalizar la denominación de puna para todas las regiones, existen claras diferencias entre una y otra región, originadas principalmente por la variación en la altura, latitud, longitud, clima y formaciones vegetales.

Aparte de la captación de calor, los microambientes se derivan de la capacidad de retención de humedad y de la protección frente al calor solar de ciertos lugares, de donde se deriva una suerte de fino mosaico ambiental que permite el crecimiento de diversas plantas. Son especialmente importantes los espacios próximos a las lagunas u otras fuentes de agua, donde viven plantas hidrófilas, aves, peces y anfibios. Eso hace posible que la puna pueda ser poblada de manera constante y extensiva, tanto por pastores como por agricultores de altura.

1.4. Flora y fauna

La vegetación fundamentalmente es de xerófilas como el ichu y gramíneas. Entre las plantas arbustivas se menciona el quishuar, cantuta, entre otros. Predominan las gramíneas de altura (*Stipa sp. Calamagrostis, Festuca, Plantago, Poa Scirpus,* etc.), seguidas de las plantas herbáceas (*Amarantus, Malvastrun*, *Polygonum*, *Luzula*, *Vicia lathyrus*, *Lupinus*, etc.,) arrocetadas de tallo corto, quinuales (Polylepis sp.) y colonias de cactáceas de puna o waraqu kichka (*Opuntia lagopus y Opuntia ignescens*). La flora se integra con plantas espinosas (árboles enanos, gramíneas y matorrales).

En la puna crece una impresionante variedad de plantas y las especies de una sola familia se multiplican. Por ejemplo, la gramínea más popular, el *ichu*, tiene por lo menos 15 variedades, siendo las más conocidas por su valor utilitario el *chalwar*, *chilligua* o *qillu ichu*, que es el *ichu* duro y resistente, el yana ichu, bastante utilizado para el techo de las viviendas, el *pumachu*, muy apreciado por el ganado, y el *wayllay ichu*, símbolo ritual en las fiestas de pastores. Igual ocurre con las demás especies.

El extenso paisaje de entorno, con abundante presencia de ichu, está ocupado por llamas, ovejas, alpacas y ganado vacuno. Es también hábitat de la vizcacha, la chinchilla, el puma, el venado, la vicuña y una amplia gama de aves, principalmente patos de laguna y avecillas.

La ganadería de camélidos y vacunos es la actividad económica fundamental a la que se dedica la población actual, junto con el desarrollo de cultivos altoandinos como la papa, mashua, olluco, cañihua, tarwi, quinua, ente otros.

Debido a la presencia de las lagunas, los alrededores se tornan en lugares de concentración de plantas y animales altoandinos, constituyendo una ecozona

integrado por una variedad de aves, principalmente patos, tales como wallatas (*Chloephaga melanoptera*), las *pariwanas* (*Pheonicopterus andinus*) y las perdices (*Nothoprecta ornata y N. Pentlandi*).

1.5. Suelo

Es la parte superficial de la corteza terrestre; es decir, el depósito natural acumulado en la superficie terrestre, biológicamente activa, que proviene de la desintegración o alteración física y química de las rocas y de los residuos de las actividades de seres vivos que se asientan sobre ella, integrada por compuestos orgánicos e inorgánicos. Estos suelos son arcillosos y humosos en su capa superficial, siendo aptos para el desarrollo de pastos, así como para la agricultura de productos altoandinos, como los tubérculos, quinua y cañihua.

1.6. Hidrología

Las cuencas hidrográficas involucradas en el área de estudio son el Pampas y Mantaro con sus afluentes los ríos Cachi, Pongora, Huatatas, Rasuwillca, que drenan en el Atlántico.

2. Descripción y análisis de los datos arqueológicos de campo

Durante el trabajo de campo se ha registrado las lagunas y su contexto arqueológico; es decir, las evidencias materiales vinculadas a las mismas, los restos de las ocupaciones prehispánicas, restos de la tecnología de construcción de los diques o presas, y restos materiales de rituales de propiciación.

2.1. Laguna Piñaqucha

2.1.1. Ubicación

Se encuentra ubicada en barrio del mismo nombre, en la comunidad de Quispillaccta, distrito de Chuschi, provincia Cangallo, Departamento de Ayacucho. Geográficamente está ubicada entre los 13° 26 50” latitud sur y 74° 20 15” longitud oeste. Asimismo, las coordenadas UTM son las siguientes: 8513586.59 N y 573425.99 E.

2.1.2. Límites

Por el norte se encuentra flanqueado por el cerro Chuntalla, en cuya parte posterior se encuentra los terrenos de la comunidad de Putacca; por el sur con las poblaciones de Cuchuquesera y Muyucancha; por el este con el cerro Pillccoqasa y terrenos de la comunidad de Satica; y por el oeste con terrenos de las comunidades de Pampamarca y Catalinayuq.

2.1.3. Acceso

Se accede al lugar siguiendo la vía asfaltada Ayacucho–Lima denominada "Vía Los Libertadores", aproximadamente hasta el km 80. En esta parte se desarrolla un desvío hacia la margen izquierda, el cual conduce a la comunidad de Rosaspata, luego a la comunidad de Putaqa y posteriormente al Barrio Cuchuquesera, donde se halla la laguna *Piñaqucha*, que viene a ser un bello paraje, cuyo entorno geográfico configura una pequeña hondonada, circunscrita por elevaciones con pendiente moderada, las cuales encierran un terreno llano con cierta hondonada central, donde se encuentra la laguna *Piñaqucha*, en cuyo contexto se hallaban importantes restos de asentamientos prehispánicos.

2.2. Descripción de la laguna y su contexto

Viene a ser una laguna artificial, posiblemente represada en la época prehispánica, donde el dique original, construida con piedra y arcilla y/o *champa*, había sido afectado y reemplazado, según versiones de los comuneros de Cuchuquesera, por la ejecución de la presa moderna, por lo cual no tuvimos la suerte de registrar los detalles de la construcción y la técnica constructiva del mencionado antiguo dique, reconstruido constantemente hasta antes de la construcción del dique de concreto ciclópeo que existía al momento de la investigación, localizado hacia el suroeste. Dicha laguna en ese entonces ocupaba una extensión de unos 40,000 m^2.

2.2.1. Descripción de los hallazgos en el contexto de la laguna: Las ocupaciones

En el contexto de la laguna se hallaron restos arquitectónicos correspondientes a un conjunto de recintos o viviendas u ocupaciones prehispánicos, distribuidos alrededor del mismo, entre ellos destaca la cueva denominada Machaypunku, el cual colinda con la laguna por el oeste y se encuentra a unos escasos 20 m, donde se registraron evidencias materiales que se relacionan con diferentes ocupaciones secuenciales y periódicas, que van desde la fase superior del período Lítico hasta el Horizonte Tardío, donde también se descubrieron evidencias materiales vinculadas a la práctica de rituales de propiciación, asociadas a épocas tardías y evidencias de rituales actuales relacionados con la laguna *Piñaqucha* y la tierra.

Además de la cueva, en el entorno de la laguna, se hallaron restos arqueológicos que tienen relación con ocupaciones prehispánicas establecidas en los sectores denominados Qalluranra, Inkaraqay, Kichkakuchu y Machaypata; así como en la cima del cerro Chuntalla y en el cerro Altarniyuq, donde se halla los restos de un *ushnu* que lleva el mismo nombre. También, en dicho contexto se halló las evidencias de un camino prehispánico que se proyectaba de este a oeste. Final-

mente, hay presencia de *wankas* asociadas a la laguna y al camino.

2.2.2. Descripción de los hallazgos en el contexto de la laguna: El dique

Debido a nuestra tardía intervención en la laguna *Piñaqucha*, no fue posible registrar el dique original o antiguo dique, el cual se encuentra sumergido actualmente en la laguna.

Evidencias de diques prehispánicos y reutilización de los mismos hasta la actualidad fueron registradas en las lagunas *Pumaqucha* (Villa Intihuatana en Vischongo, Vilcashuamán), *Chapalla* (en Carampa, Alcamenca, Víctor Fajardo), en *Yanaqucha* (en Chinchaysuyu, Huamanguilla, Huanta) y *Yanaqucha* (en Manzanayucc, Socos, Huamanga).

2.2.3. Descripción de los hallazgos en el contexto de la laguna: Los rituales

Se logró recuperar valiosa información relacionada con la práctica de rituales de propiciación y evidencias de las ocupaciones establecidas en el entorno de la laguna.

Durante las excavaciones realizadas en la cueva Machaypunku, en noviembre y diciembre del año 2000 y en junio y julio de 2001, se develó y registró el hallazgo de dos ofrendas (pagapus) contemporáneas que evidencia las prácticas de rituales de propiciación, con claras reminiscencias prehispánicas. Las características de estas ofrendas son:

Ofrenda 1. Ubicada en la parte central de la unidad de excavación N° 35, capa C, el cual consiste en una olla de uso doméstico, con signos de hollín, el cual se hallaba cubierto por una piedra ligeramente plana de forma irregular, en cuyo interior se halló restos óseos y plumas de un pato silvestre.

Ofrenda 2. Se encuentra ubicada cerca de la esquina sureste de la unidad 34, capa C, consiste en un cántaro de uso doméstico cubierto por dos piedras irregulares, al interior del cántaro se encontró restos de un ave y algunos restos óseos humanos, correspondiente a las extremidades superiores, de un infante, todo ello envuelto con periódico y en avanzado proceso de desintegración.

La capa D está asociada a restos cerámicos de uso doméstico, artefactos líticos compuesto por puntas de proyectil en regular cantidad, así como lascas, cuchillos y desechos de talla; restos óseos de animales (mamíferos) en desintegración, metales y pequeñas partículas de carbón, se ha encontrado un conjunto de evidencias significativas, que demuestran el uso del espacio con fines ceremoniales o rituales. De manera que, en la parte central del abrigo rocoso (unidades 13, 14, 24, y 25), se halló una estructura arquitectónica semicircular, a modo de un "altar" de 1.45 m de largo por 0.35 m, de radio, el cual se encontraba adosado a la pared del abrigo, hallándose parcialmente pintado con una sustancia mineral de

color rojo bermellón (cinabrio).

El "altar" fue construido con el empleo de piedras irregulares y mortero de barro, cuya estructura está compuesta por una plataforma edificada sobre la base de cuatro hiladas de muro, donde en la superficie plana de la estructura, destaca la presencia de una losa de piedra lisa, un tanto circular, la cual se halla cubierto íntegramente por el mineral de color rojo bermellón, conocido como cinabrio o mercurio, usado en la época prehispánica con fines rituales. Asociado a esta estructura arquitectónica se halló una concentración de ceniza localizada en el Noreste (unidad de excavación Nº 14).

De igual modo, hacia el oeste del abrigo rocoso (unidad 34) se halló tres entierros humanos muy deteriorados, a los que se les ha denominado como entierro 1, 2 y 3, los cuales no contienen ningún tipo de ofrendas a excepción de una punta de proyectil y sustancia mineral de color rojo bermellón (cinabrio).

Entierro 1. Por la poca cantidad de material orgánico descompuesto como consecuencia de la humedad, es posible que se trate de un entierro de cráneo humano, sustentado por la presencia de una muela, los que se encontraron junto a una sustancia roja (cinabrio) y depositado en una pequeña oquedad o matriz preparada mediante el empleo de arcilla de coloración amarillenta. El entierro en mención se ubica cerca de la esquina sureste de la unidad 34.

Entierro 2. Se encuentra ubicado en el oeste de la unidad 34, junto a la pared del abrigo rocoso y es más elaborada en relación al anterior, debido a que cuenta con una cista de forma circular de 0.56 m, de diámetro por 0.36 m de profundidad, elaborada a partir del empleo de lajas de piedra unidas con mortero de barro. En la base de la cista existía una laja de piedra grande, en cuyo contorno se puede apreciar arcilla amarillenta. Al interior de la cista se encontró material orgánico (óseo) descompuesto en poca cantidad asociada a una punta lítica y una aguja de metal.

Entierro 3. Se sitúa al norte del *entierro 1*, junto a la pared del abrigo, donde se puede distinguir un amontonamiento de piedras, los mismos que cubrían un hoyo donde se halló restos óseos en estado de desintegración, asociado a fragmentos de cerámica y esquirlas de obsidiana.

Por las características de estos entierros de poca profundidad y escaso material orgánico descompuesto, consideramos que evidentemente corresponden a individuos cercenados, sin descartar la posibilidad de que se trate de entierros de cráneos, ligados a rituales de propiciación, desconociéndose la ubicación de las demás partes del cuerpo. Los hallazgos de esta capa (D) tienen relación con el período Formativo.

Con la finalidad de reforzar nuestra propuesta, consideramos esencial abordar otros ejemplos:

2.3. Laguna Pumaqucha

2.3.1. Ubicación

Se encuentra ubicada en la comunidad Villa de los Incas–Intihuatana, distrito Vischongo, provincia Vilcashuamán, departamento Ayacucho. La laguna y todo el complejo arqueológico de Intiwatana ocupan por lo menos una extensión de 160 hectáreas. La laguna tiene una extensión aproximada de 300 m, de largo por 100 m de ancho.

2.3.2. Acceso

El acceso se da partiendo de la ciudad de Ayacucho por carretera afirmada troncal hacia Andahuaylas y Cusco, donde en el lugar denominado Toccto (4,240 m s. n. m.) existe una variante con destino a la ciudad de Cangallo. Al llegar al lugar llamado Condorccocha (*Kuntuqucha*) a 60 km de Huamanga, nuevamente existe un nuevo desvío con destino a la localidad de Vilcashuamán; precisamente antes de llegar al poblado de Vischongo, se desarrolla otra variante hacia la derecha con un recorrido carretero por donde se llega al monumento arqueológico

La laguna Pumaqucha se encuentra en una altitud de 3,700 m s. n. m. Los restos arquitectónicos visiblemente notables se encuentran en el perímetro de la laguna, sostienen muchos que esta laguna es artificial, debido a la existencia de un dique de estilo colonial, probablemente reconstruido sobre los restos o cimientos de un dique original de estilo Inka.

2.3.3. Límites

Por el este colinda con los poblados de Vischongo, Huayrapata y Pumaqucha respectivamente. Por el oeste las comunidades de Huayrapata, Putica, Payahuanay y Payamarca, pero que no permiten su acceso directo debido a la presencia del cerro Cruzpata (llamado también Amaruccasa, Chaj'a o Pilliuchu). Por el norte con la quebrada que inician su descenso hacia el cauce del río Vischongo o Yanayacu y Pucutay. Por el sur con la prolongación del cerro Amaruccasa del oeste que tiene muchos nombres y que concluyen con la comunidad de Pumaqucha.

El espacio geográfico que presenta la zona de la laguna *Pumaqucha* de *Intiwatana* tiene características topográficas muy variadas y bastante accidentadas, comprende desde la parte baja del valle de Vischongo, en cuyos márgenes forman pequeños valles bien estrechos, hasta los puntos más elevados formado por cadenas de cerros. Se encuentra en el piso ecológico denominado Quechua y Suni, pues se encuentra ubicada entre los 3,300 a los 3800 m s. n. m. (Pulgar Vidal, 1981: 82).

2.3.4. Flora y fauna

Esta región geográfica en la actualidad está generalmente ocupada por los ganados como vacuno, caballar, porcino, ovino y aves de corral. Entre las aves silvestres encontramos a los zorzales grises (*Merula serrana*), que es un ave típica de esta región, conocida con el nombre de *chiwaku*, además existe una gran variedad de aves menores. Dentro de la fauna hidrológica se considera la importancia de la trucha (*Sano fario*) y el pejerrey, que se encuentra en el río y la laguna, utilizadas solamente para el consumo local.

El vegetal típico de esta región es el aliso (*Alnus jorullensis*), que ocupa las riberas, quebradas y sitios húmedos, seguidas por otras plantas como: retama (*Spartum junceun*), cabuya (*Agabe americano*), cactus (*Opuntia ovalada*), eucalipto (*eucaliptus globulos*), molle (*Schinus molle*); frutales como la tuna (*Opuntia ficus indica*), manzana (*Malus conmunis*), guinda (*Pronus capuli*), melocotón (*Pronus persica*); hay cultivos de maíz (*Zea maíz*), arveja (*Pisium sativum*), papa (*Solanum tuberosum*), oca (*Oxalis tuberosa*), olluco (*Ollucos tuberosum*), calabaza (*Cucurbita moschata*) y cayhua (*Cyclantera podata*).

2.3.5. Clima

Presenta un clima templado con tendencias de diferencia de temperatura entre el día y la noche, el sol y la sombra; la temperatura anual fluctúa entre 11º C y 16º C, las máximas entre 22º C y 29º C y la mínima entre 7º y 4º.

2.3.6. Recursos hidrológicos

El principal afluente de la zona en estudio es el río Vischongo, que corre de norte a sur, nace en las alturas de Toccto. Los riachuelos que nutren su caudal son Chanquilmayo, Accomayo, Pallccacancha que surge en Condebamba y Alalay, los ríos Tecclo, Huayllura y Huarmiyacu que nacen en las alturas de Vischongo. La laguna *Pumaqucha* también constituye uno de los recursos hidrológicos más importantes de la zona, viene a ser el hábitat principal de aves silvestres de diferentes especies.

2.4. Descripción de la laguna

La laguna *Pumaqucha* constituye una fuente natural, represada en la época prehispánica; está localizada en un espacio céntrico, rodeado por una densa ocupación Inka. Los restos de arquitectura Inka que la rodean. Los restos líticos destacan en este complejo.

2.4.1. Represamiento de la laguna

Se dice que la laguna es artificial debido a que las aguas fueron embalsadas des-

de la época prehispánica, y que su origen se remonta a tiempos incluso anteriores al periodo del *Tawantinsuyu* y que los monarcas Inkas lo supieron adoptar y aprovechar adecuadamente. Actualmente, la laguna presenta un dique de aproximadamente 80 m de largo y 2.50 m de ancho; dicho dique tiene una estructura externa que sirve de refuerzo, situado en la parte media, con una longitud de 20 m, de largo por 2.0 m de ancho y consta de 3 niveles o plataformas de refuerzo; cada plataforma tiene un ancho de 8.60 m y 3.50 m de altura, construido con cal y canto o piedra labrada, los que posiblemente fueron reutilizados desde épocas prehispánicas. Asimismo, la parte central interna del dique también presenta un reforzamiento interno el cual mide aproximadamente 1.00 m de ancho de plataforma inclinada, y 1.50 de altura, el cual viene a ser un componente de la estructura del dique que funciona como mitigador de la fuerza del agua.

Los resultados del somero muestreo probabilístico realizado entre los comuneros más antiguos de la zona sobre la ejecución de ritos de propiciación, reportan que aproximadamente hasta los años de 1920, los comuneros trabajaban en faena comunal para la excavación de acequias o zanjas, desde Luis Ranra y Qusniq Lliwa, con la finalidad de captar aguas pluviales de las alturas y conducir a la laguna *Pumaqucha* en periodos de escasez de lluvias, y así garantizar la presencia anual del agua en la mencionada laguna. De esta manera gran parte del abastecimiento del agua se logró a través de la recolección y almacenamiento de aguas pluviales, que era captada mediante acequias y zanjas que ellos mismos habilitaban.

Las aguas pluviales que escurren por la quebrada Lambrawayqu son captadas en la parte superior del sector Baño del Inka, para ser conducido al mismo y finalmente discurre a la laguna. Igualmente, a través de un singular canal de piedra labrada, el agua es tomada del manantial denominado Ñawinpukyu, el cual se encuentra en la parte media de la pendiente del cerro Amaru Qasa, al suroeste de la laguna, el cual se proyecta hacia el Noroeste, donde se pierde; probablemente desemboque en la laguna. Es posible que dichas aguas fueran conducidos a espacios especiales, como el Baño del Inka, donde probablemente se desarrollaba los rituales al agua.

2.4.2. Ritos de propiciación

Previo al inicio de los trabajos comunales para excavación de acequias que captaban aguas de lluvias y que eran conducidas hacia la laguna, se realizaba el ritual del *pagapu* o *pampaku* que consistía en ejecutar una ceremonia previa en base al masticado masivo de hojas de coca, fumando cigarrillo y brindis con licor o caña; previamente se hacía la petición por la abundancia de agua durante el año; finalmente se depositaba la ofrenda bajo una gran peña que se encuentra

en la parte alta, en las inmediaciones de Luis Ranra y Qusniq Lliwa. La ofrenda está compuesta principalmente por hojas de coca, licor, flores (claveles) y frutas. Actualmente, ya no se practica dicha costumbre de cosechar las aguas pluviales, pero existen aún algunos comuneros que realizan el "*pagapu*", por ejemplo, en el lugar denominado cal y canto, situado bajo el dique y otros lugares apropiados.

2.4.2. Contextos de ocupación prehispánica asociados a la laguna

Se debe destacar que en el entorno general de la laguna se encuentra un conjunto de restos arquitectónicos de estilo Inka, distribuidos sobre la base de una planificación urbanística, donde destacan los sectores denominados Torreón y Baño del Inka, localizado hacia el Noroeste, seguido de la muralla Inka y el sector Ñawinpukyu localizado hacia el oeste de la laguna; luego tenemos los sectores Palacio y Akllawasi situados hacia el suroeste; el sector Terrazas o Pata, Runa Warkuna y Cal y Canto, localizados hacia el sur; el sector Runayupana ubicado hacia el sureste, y el sector Tambos hacia el Noreste.

2.5. Laguna Chapalla

2.5.1. Ubicación

Se encuentra ubicada en la jurisdicción de la comunidad Carampa, distrito Alcamenca, provincia Víctor Fajardo, departamento Ayacucho, entre las coordenadas UTM 552908.2360 E; y 8488281.1230 N.

La laguna y los restos arqueológicos de *Chapalla* se localizan en la ladera y cima del cerro denominado Chapalla, el cual es parte de una montaña mayor, constituyendo una colina de suave pendiente que se extiende hacia el norte, es decir en dirección de la Población de Carampa.

2.5.2. Acceso

Se accede al lugar partiendo de Ayacucho en dirección sur por la carretera asfaltada Ayacucho–Cusco, se asciende hasta llegar al punto más elevado en Toccto, donde se desarrolla una bifurcación; se sigue la carretera que conduce a Condorqocha (*Kunturqucha*), luego continuar por la carretera que va al distrito Los Morochucos, se pasa por Pumabamba, seguidamente se llega a Carampa y finalmente a la laguna *Chapalla*.

2.5.3. La flora

La flora existente se caracteriza por vegetación arbórea y arbustiva bastante escasa, tales como el quishuar, mutuy, huarango, cactus espinosos como el anku kichka, entre otros, los cuales sirven mayormente como cercos localizados en los límites de las parcelas de cultivo. Se debe destacar que el espacio arqueológico

que se halla en el entorno de la laguna es utilizado como zona de cultivo. De acuerdo a la clasificación de pisos ecológicos establecido por el Geógrafo Pulgar Vidal, se ubica en el piso ecológico denominado Quechua y Suni.

2.5.4. Colindancia

Por el norte con la población de Carampa y la carretera que conduce hacia el este, por el sur con el cerro Chapalla, por el este con terrenos de propiedad privada y el cerro Machuqatus, y por el oeste con terrenos de propiedad privada.

2.5.6. Descripción de la laguna y su contexto

La laguna *Chapalla* se sitúa en la parte superior del cerro del mismo nombre y está rodeada por un conjunto de restos arquitectónicos de clara filiación Chanka e Inka. En este contexto, se tiene que por el oeste de la laguna hay una estructura arquitectónica compuesta por dos o tres niveles de plataformas, a modo de graderías anchas, simulando un altar. Mientras en el norte, en un nivel bajo, existe un canal de desfogue conectado a la laguna.

2.5.7. Ritos de propiciación

En la parte superior del canal de desfogue, en la colindancia norte de la laguna, existen estructuras arquitectónicas de forma circular localizadas al interior de otras mayores de forma cuadrada y rectangular, que vienen a ser unas cámaras funerarias, los que probablemente formen parte de los rituales de propiciación, o sacrificio, ejercidas en el los periodos mencionados; donde actualmente aún se sigue realizando los ritos de propiciación contemporáneos (*pagapu*); sobre los cuales tenemos registrado al menos dos de ellos.

Pagapu 1: Consta de un conjunto de elementos de uso ritual depositado en una antigua cámara de enterramiento prehispánico, en el depósito ritual se encuentra tejidos, flores, principalmente claveles, frutas como la naranja, velas, frasco de timolina, envolturas de caramelo, fragmentos de vasijas de arcilla contemporánea y otros productos.

Pagapu 2: Tiene similares características que el *Pagapu 1*, con la diferencia que el lugar de depósito o cámara funeraria tiene mayor dimensión que el anterior.

2.5.7. Ocupación prehispánica asociado a la laguna

Se debe destacar que existen evidencias arqueológicas localizadas en el entorno de la laguna que corresponde a un establecimiento de los períodos Intermedio Tardío (Chanka) y Horizonte Tardío (Inka), las mismas que se hallan concentradas y dispersas en un espacio de 3.0 hectáreas aproximadamente. Los muros en

su mayoría corresponden a recintos o habitaciones, edificados con piedra de campo y argamasa de barro, en algunos casos las piedras son canteadas. También se aprecia muros de una sola hilada localizados en la pendiente del cerro a especie de muros de contención que definen andenes o terrazas.

2.6. Laguna Yanaqucha–Chinchaysuyu

2.6.1. Ubicación

Se encuentra ubicada en la jurisdicción de la comunidad Chinchaysuyu, distrito Huamanguilla, provincia Huanta, departamento Ayacucho, en las coordenadas UTM 595041 E; 8567631 N y 4087 m s. n. m., se sitúa en la base formada por tres cerros elevados de pendiente moderada, dando lugar a un valle interandino.

2.6.2. Acceso

Se accede al lugar por una carretera construida en la década de 1980 que sale de Huamanguilla, siguiendo la carretera a Quinua, hasta la altura de Qencha, por donde desvía hacia el norte, hasta llegar a la laguna *Yanaqucha*.

2.6.3. Geomorfología del terreno

La morfología del terreno en la cual se encuentra la laguna *Yanaqucha* corresponde a un estrecho valle, formado por tres cerros elevados de pendiente moderada y superficie abrupta, con presencia de accidentes geográficos, como quebradas formadas por el escurrimiento de aguas pluviales, hondonadas, como la que ocupa la laguna, estrecho llano en el entorno de la laguna, donde se encuentran evidencias arqueológicas de asentamientos prehispánicos, que se establecieron probablemente desde el período formativo hasta la época Inka.

2.6.4. Flora y fauna

En esta zona destacan las gramíneas como la *champa*, pajonales, la totora, ortiga (*Urtica dioica*), el berro, totora o junco. En los humedales la vegetación semi sumergida, cubre el suelo, como son el ichu (*Stipa ichu*), quinual (*Polylepisracemosa*).

La fauna actual está compuesta por llama, alpaca, vicuña, zorro andino (Pseudalopexculpaeus), puma, aves como la *wallata* (*Chloephagamelanoptera*), *pariwanas* (Flamencos), *yanaviku*, zambullidor, pito y otros.

2.6.5. Descripción de la Laguna y su contexto

La laguna *Yanaqucha de Chinchaysuyu* se sitúa en una hondonada natural formada por tres cerros elevados, los cuales tienen pendiente moderada. Hacia el

sur de dicha laguna, se observa un antiguo dique construido a base de piedra y barro arcilloso, convertido de esta manera en un reservorio de agua, el cual probablemente fue construido durante la época Wari, con la finalidad de abastecer de agua a la ciudad metrópoli (Valdez, 1998; Pérez, 2006).

Ilustración 1: Laguna Yanaqucha y restos arquitectónicos (R. Villalobos).

2.6.6. Sistema de represamiento hidráulico

El dique mide aproximadamente 100 m de largo por 11 m de ancho y alrededor de 3.0 m de alto, donde se observa que fue constantemente refaccionado o consolidado, identificando cuatro diferentes intervenciones.

Las evidencias del primer momento constructivo o construcción primigenia se observan en la base o parte inferior del dique, el cual consiste en un muro ancho construido con piedras irregulares de campo y mortero de barro arcilloso, reforzado por la parte externa con adoquines de turba conocido por los lugareños con la nominación quechua *champa*. El segundo momento de intervención, correspondería a la estructura que presenta una aplicación de escalinatas, las cuales miden aproximadamente 1.5 m de ancho de plataforma y 60 cm de alto y edificado con el mismo patrón constructivo, es decir piedra y barro. La tercera intervención aparentemente corresponde a la construcción de la parte superior del dique, puesto que presenta evidencias de resanes o refacciones, también con piedras y *champas*, en ellas las piedras y las *champas* se encuentran dispuestas o acondicionadas unas sobre otras e intercaladas. Finalmente, se observa una

modificación producida en estos últimos años, el cual consiste en el revestimiento de la parte interna del dique con mezcla de cemento y arena, el cual se encuentra cubierto con una capa de geomembrana que cumple la función de impermeabilizar.

Otra característica importante es que el trazo del dique no es recto en su totalidad, puesto que en la parte media e interna del dique se presenta un desarrollo o estructura pronunciada hacia la parte interna de forma semicircular; probablemente sea un elemento de resistencia estructural con la finalidad de funcionar como rompe olas, y en esta parte, la altura del dique mide hasta 5 m de altura desde la superficie.

2.6.7. Ritos de propiciación

En el contexto de la laguna, tanto en las inmediaciones del dique y hacia el Noreste de la misma, se encuentran evidencias materiales sobre la ejecución de ritos de propiciación ofrecidos a la laguna, los cuales, son conocidos por los lugareños como "*misa*", cuyas características son las siguientes:

Misa 1. Esta *misa* o altar contiene elementos contemporáneos; se encuentra situado hacia el sur de la laguna, asociado a la salida del agua por debajo del dique (parte media del mismo); tiene forma cuadrangular, está acondicionado con bloques de champa y cemento, dimensión 50 cm x 47 cm, orientado de Noroeste a suroeste, hacia la salida del agua, en el interior existe elementos contemporáneos, fragmentos de vidrio, restos de vela, timolina, coca, cigarro y claveles.

Misa 2. Viene a ser una suerte de *apachita*, formado por un bloque de piedra grande y otras medianas, las cuales forman un amontonamiento de piedras, la que aparentemente es la principal misa o altar, debido a su especial ubicación, situado en un punto estratégico, precisamente en el frente Noreste, desde donde se tiene una agradable y completa vista panorámica de toda la laguna. Bajo este amontonamiento de piedras, se encuentra los elementos del ritual utilizado; tales como velas, flores de clavel, timolina, vino, entre otros, se encuentran depositadas sobre un papel y plástico. Gran parte de estos elementos rituales (*pagapu*) se encuentran dispersas, incluso en la parte externa.

2.6.8. Ocupaciones prehispánicas asociadas a la laguna

En el entorno de la laguna se hallan evidencias arquitectónicas, cerámicas y líticas, producto de la actividad social, los que en suma conforman una densa ocupación prehispánica de pastores, sugerencia que se propone por la presencia de evidencias superficiales y subyacentes de corrales por excelencia.

Según Villalobos (2013) se registraron un total de cuatro lugares de *pagapus* o sitios rituales, quien señala lo siguiente que son lugares sagrados donde

el hombre realiza una alianza con los seres sobrenaturales existentes en este mundo. Por otro lado, las lagunas en el mundo prehispánico fueron consideradas como *Paqarinas* o lugares de origen de muchas sociedades, y con ello también está relacionado el origen de los Inkas. Por todas estas razones, las lagunas son tenidas en cuenta como espacios sagrados en las culturas andinas.

Ilustración 2: Altar o misa para la ejecución de ritos de propiciación en Yanaqucha– Chinchaysuyu (R. Villalobos).

2.7. Laguna Yanaqucha de Manzanayuq

2.7.1. Ubicación

Se encuentra ubicada en la comunidad Manzanayoc, distrito Socos, Provincia Huamanga, departamento Ayacucho, entre las coordenadas UTM581642.666 E y 8525045.769 N, localizada en el piso ecológico denominado Suni y Puna.

2.7.2. Acceso

Se llega al lugar por la vía "Los Libertadores", luego se toma un desvío en la parte alta de la comunidad de Chunyacc, luego se continúa por la trocha que conduce hasta un punto antes de llegar a la comunidad de Manzanayuq, donde se desarrolla una bifurcación de reciente construcción, desde el cual se llega a la laguna.

2.7.3. Fauna y flora

La flora característica se encuentra representada por pastos naturales, princi-

palmente el *ichu*; y la fauna se encuentra relacionada con aves de laguna (patos), en cuyo entorno se percibe la presencia de corrales por el desarrollo del pastoreo.

2.7.4. Descripción de la laguna y evidencias arqueológicas de su contexto

Ilustración 3: Estructuras Arquitectónicas.

La laguna *Yanaqucha de Manzanayocc* constituye un estanque de agua represada desde antaño, según versión del presidente de la comunidad dicha laguna se encontraba represada de mucho antes, desde los abuelos "gentiles", el cual se refrenda con los restos arquitectónicos del dique que actualmente aún se encuentra yacente en la superficie del suelo y situada hacia la zona de salida del agua (oeste).

2.7.5. Características del dique

Los restos que quedan del antiguo dique consta de dos muros de contención escalonados, orientados hacia la cara interna, los cuales miden 60.0 m, de largo por 1.00 m de ancho, aproximadamente, aparentemente la longitud fue mayor, puesto que se nota que los extremos se hallan derruidos. Esta estructura o sistema arquitectónico hidráulico, formado por contrafuertes o rompeolas en diferentes niveles, cumplió funciones estructurales, y fue construido para represar o contener el agua y para mitigar la fuerza que se dirige necesariamente a esta parte,

Ilustración 4: Detalle de Huanca o saywa.

por tratarse de la pendiente más baja. Es posible que este sistema hidráulico esté también compuesto por otros contrafuertes por el externo, como la que presenta el dique de la laguna *Pumaqucha* o *Yanaqucha de Chinchaysuyu*. Teniendo en cuenta que los trabajos de campo en esta oportunidad solo son de superficie; no es posible alcanzar mayores detalles que los yacentes en la superficie del suelo, los datos arqueológicos subyacentes, serán logrados o dilucidados cuando se intervenga con una excavación arqueológica.

2.7.6. Los rituales de propiciación

Los resultados de la prospección minuciosa realizada en el entorno inmediato a la laguna arrojan que, hacia el este de la laguna, se halla el lugar o elemento sagrado, que consiste en una piedra de morfología cúbica, donde la parte superior externa es aplanada, simulando una mesa; bajo el cual y cubierto con dos piedras alargadas, se encuentran depositadas las evidencias materiales actuales de un ofrenda o "*pagapu*" que se relacionan con la práctica de ritos de propiciación, donde se percibe la continuidad de dicha práctica hasta la actualidad, cuyas características son las siguientes:

Pagapu 1. Consiste en un conjunto de dos grandes y destacables peñascos naturales de formas casi rectangulares (cuboides), y dos pequeñas de forma irregular, donde la parte lateral y superior externa presenta una superficie casi lisa.

Miden aproximadamente 0.60 m de largo por 0.43 m de ancho y 0.35 m de altura, en el primer caso, por su parte el segundo mide 0.40 m de largo por 0.20 m de ancho y 0.40 m de altura, a partir de la superficie del suelo, en cuya base se halla depositada un conjunto de elementos rituales compuesto por las hojas de coca, cigarrillos, envolturas de caramelos, restos de cera derretida, frascos de botellas pequeñas de plástico de color blanco y flores (destacando los claveles).

Ilustración 5: Vista general y detalles del "pagapu" Nº1 en Yanaqucha–Manzanayuq–Socos.

Finalmente, hacia el suroeste y sureste de la misma se halla restos de corrales de forma circular, entre ellos destaca la presencia de una estructura arquitectónica de forma rectangular, construida con piedra y mortero de barro arcilloso, en cuyas inmediaciones se halla restos cerámicos asociados a las estructuras arquitectónicas, por las características arquitectónicas y cerámicas posiblemente la datación corresponda al período Inka. Cabe mencionar que, en este contexto, se encuentra un elemento lítico conocido en nuestro medio como *wanka* o *saywa*, sobre los cuales, los extirpadores de idolatrías del siglo XVII, como José de Arriaga (1968) señala que "...los indígenas veneraban a las wankas en sus pueblos y sementeras y les atribuían una función tutelar".

De la misma forma, Duviols (1979) agrega que eran considerados como los dobles petrificados de las momias de los antepasados notables, como por ejemplo

los fundadores. Según las mismas fuentes había dos tipos de *wankas*, las ubicadas en las sementeras llamadas chacrayocc/*chakrayuq* y las ubicadas en los pueblos se denominaban marcayocc/*markayuq*.

Los estudios arqueológicos sobre *wankas* realizados en el Callejón de Huaylas revelan que hay otros tipos de *wankas*: de las aguas (como en el presente caso); de los caminos y de las cumbres y las de función astronómica para llevar el control del tiempo y otros fenómenos celestes con fines agrícolas.

Conclusiones

El análisis e interpretación de los datos arqueológicos obtenidos durante los trabajos de campo en el contexto de la laguna *Piñaqucha* y otras estudiadas en la presente investigación, nos permite arribar a las siguientes conclusiones:

1. En épocas prehispánicas, el andino sacralizó al agua otorgándole un lugar destacado en la religión por ser indispensable para la vida, para la agricultura y ganadería, por lo cual le dieron un significado especial, ya fuesen aguas de lluvias, ríos, lagos, lagunas o mares. Gran parte de la presencia del agua fue explicada míticamente, como cuando Cuniraya, con solo arrojar una flor, abría acequias, o cuando el enfrentamiento de los dioses daba como resultado la creación de los lagos (Taylor, 2003).

   En la tradición andina, los pueblos concibieron a las fuentes de agua, al mar y a los lagos como espacios sagrados y lugares de creación y fertilidad. Igual que las cuevas y las montañas, estuvieron considerados como conectores con el mundo de los dioses, por eso fueron venerados con diversos rituales que incluían ofrendas y sacrificios diversos (Limón, 2006).

   En los Andes se concebía al espacio en su eje vertical de modo ternario: *Uku Pacha*, inframundo. Las lagunas, las fuentes, cuevas u otra de aberturas de la superficie terrestre eran consideradas como espacios liminares que conectan al *Uku Pacha* y con el *Hawa Pacha*. En la cosmovisión andina, el Hawa Pacha es el mundo superficial donde viven los seres humanos. El *Hanan Pacha* es el mundo supra terrenal, es el mundo superior, donde habitaban los dioses *Wiraqucha*, *Inti*, *Mama Killa*, *Pachakamaq*, etc.

   En los Andes cada etnia o *ayllu* habría emergido de las *paqarinas* que podía ser un río, cueva, montaña, volcán, lago, laguna, un manantial, etc. En esta concepción, el agua tiene vida y espíritu igual que los seres humanos, es masculino y femenino, es la sangre de los nevados, es sagrada porque nos cría a todos. El agua como ser vivo debe fluir constantemente para estar viva si está quieta está muerta. De este modo el agua es considerada por el hombre andino como un elemento que articula el territorio, es seminal porque fecunda

a los cultivos, pero también es proveedor de vida en la reproducción humana. El agua proviene de *Wiraqucha* que fecunda la *Pachamama* (Madre Tierra) y permite la reproducción de la vida.

2. Las evidencias materiales halladas en la laguna Piñaqucha y otras descritas relacionadas con la ejecución de ritos y ceremonias de propiciación, son la fuente arqueológica que refrenda el marco teórico conceptual citado en los párrafos anteriores. En tal sentido, consideramos y concluimos que las lagunas constituyen espacios sagrados para el hombre andino, el cual, no obstante, la agresión cultural colonizadora y la actual globalización, se mantiene vigente aun cuando haya cambios según la dinámica del desarrollo humano y social.
3. Respecto a la tecnología hidráulica, descrita y analizada, se debe señalar que las evidencias halladas, demuestran que el hombre andino estaba suficientemente preparado y consiente sobre el adecuado manejo, aprovechamiento y conservación del agua, quienes, a través de la construcción de estructuras arquitectónicas o sistemas hidráulicos, almacenaron el agua en las lagunas contenidas por dichas construcciones de piedra y arcilla. Como señala, Regal "…puede decirse que los incas ejecutaron casi todos los tipos que emplea el técnico contemporáneo con la diferencia, por su puesto, de los medios y procedimientos de una y otra época" (Regal, 2005).
4. Finalmente, se debe señalar que los recursos culturales, como las abordadas en el presente estudio, constituyen el valioso legado cultural de nuestros antepasados prehispánicos, los que deberíamos conservarlo con la finalidad de ponerlos a nuestro servicio y aprovecharlos con fines turísticos, en base al desarrollo de proyectos de puesta en valor y puesta en uso social y que, al mismo tiempo, permitiría la reafirmación de la nuestra identidad cultural, así como la revaloración, recuperación y rescate de las tecnologías hidráulicas andinas en el proceso de manejo y conservación del agua. En suma, constituye otra alternativa de solución para superar la pobreza que agobia a las poblaciones andinas de la región ayacuchana, además de controlar y mitigar la contaminación ambiental.

Bibliografía

Alva, W. (2014). G*eografía General del Perú*. San Marcos, Lima.

Atlas departamental del Perú. (2003). *Ayacucho*/Ica. Lima: La República, PEISA.

Carrión, R. (2005). "*El culto al agua en el antiguo Perú*". Lima: INC.

Codesan. (2003). "*La visión andina del agua*". Disponible en http://www.condesan.org/portal/.

Limón, S. (2006). "Entidades sagradas y agua en la antigua religión andina". En *Revista de Estudios Latinoamericanos* Nº 46.

Lumbreras, L. (1964). *Las Fundaciones de Huamanga, Hacia una prehistoria de Ayacucho*. Lima: Nueva Educación.

Glowacki, M. y M. Malpass. (2003). *Agua, Huacas, Adoratorios: Trazas de un Paisaje Sagrado Warien Reportes* de Latín American Antiquity, Vol. 14.

Pérez, I. y A. Salvatierra. (2012). "El canal de agua que abastecía a la ciudad de Wari, Ayacucho: Proceso constructivo y componentes de funcionalidad". En *Arqueología y sociedad* N° 24, pág. 283–300.

Pulgar, J. (1981). *Geografía del Perú: Las Ocho Regiones Naturales del Perú*. Lima: Universo.

Regal, A. (2005). *Los trabajos hidráulicos del inca en el antiguo Perú*. Lima: INC.

Rivera, J. (1971). Geografía General de Ayacucho. Ayacucho: UNSCH.

Salvatierra, A. (2010). "*Aproximaciones al estudio Hidráulico e Hidrológico del canal Wari de IncapaYarccan en Ayacucho*", Tesis de licenciatura en arqueología, Ayacucho: UNSCH.

Salvador, F. y A. Cano. (2002). "*Lagunas y oconales: Los humedales del trópico andino*". Lima: UNMSM.

Taylor, G. (2003). *Huarochirí. Manuscrito Quechua del siglo XVII*. Ritos y tradiciones. Lima: Institut Francais d' Estudes Andines y Lluvia.

Valdez, L. y E. Valdez. (1998). "*Incapayarqan: Un canal en las punas de Ayacucho*". En Boletín del Museo de Antropología y Arqueología de la UNMSM, Año 1, N° 6, págs. 4–8.

Villalobos, R. (2013). Informe Final del Plan de Monitoreo Arqueológico de la obra: "Construcción Sistema de Riego en el sector Chinchaysuyu, distrito de Huamanguilla–Huanta–Ayacucho", presentado a la DDC–Ayacucho.

Yunkaman rina ñawpaq ñankuna, inkapa ñannin nisqankuna, Ayacucho

Cirilo Vivanco[1] *e Iván Vivanco*[2]

Introducción

Los españoles, cuando entraron a los Andes centrales, se toparon en el vasto territorio de la sierra con un paisaje cultural organizado por grupos étnicos del Período Intermedio Tardío (PIT) y a la vez sintetizada en el Período Horizonte Tardío (PHT). En su recorrido por las montañas de los Andes se maravillaron de la distribución compleja y sofisticada infraestructura de la red vial: caminos, puentes y otros elementos culturales asociados a obras de arte según el relieve topográfico natural fundado y configurado en el espacio andino. Instalaciones de servicios con arquitectura planificada y diseñada en armonía con trazos de caminos que humaniza el paisaje natural con biodiversidad (ver Ilustración 1).

Los *ushnus* de forma piramidal trunca, construidos dos en ambos lados del río Apurímac, son el lugar ceremonial *Inka*, conocido como *Pumachaka* el puente sagrado, probablemente fue un oráculo *huaca* a donde frecuentaban los sacerdotes y peregrinos para las actividades religiosas, similar al del puente Apurímac. La cadena de montañas tiene una orientación de este a oeste (ver Ilustración 2) donde se bifurcan y se extienden espolones con direcciones al norte y sur, que forma en conjunto con las vertientes del Apurímac y Pampas la división de agua (ver Ilustración 3).

1 Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, civipo9@gmail.com.
2 Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, ivanvivancoramos@gmail.com.

Ilustración 1: Dibujo de Guaman Poma representando la asociación del camino con elementos culturales (Guaman Poma de Ayala, 1969 [1615]).

Ilustración 2: La división del agua en los Andes orientales entre los ríos Apurímac y Pampas (fuente M. Altamirano).

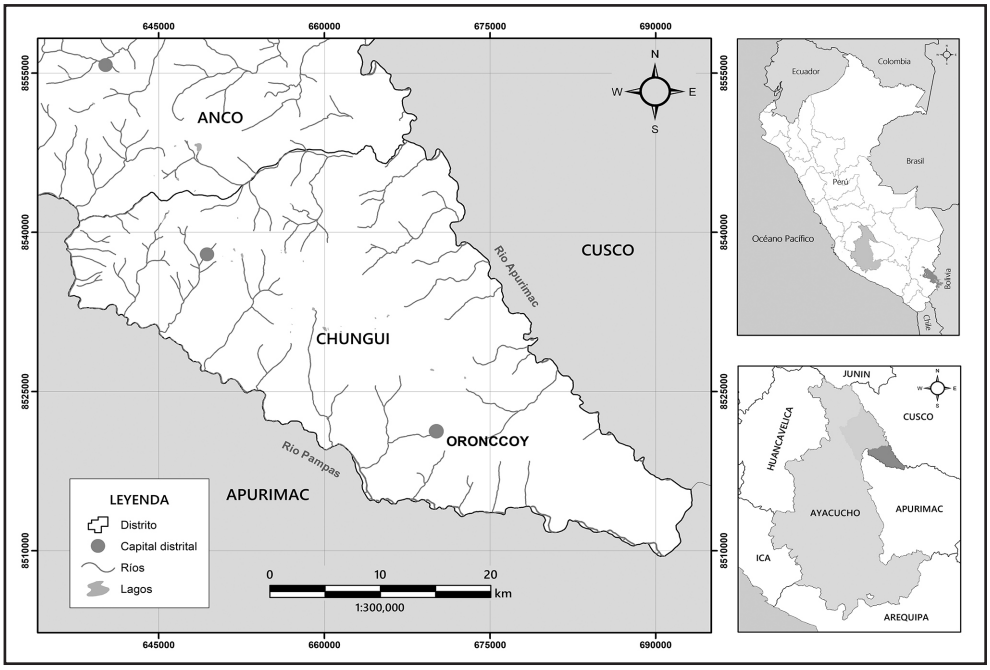


Ilustración 3: Ubicación dónde se representa el área de estudio, los límites naturales, políticos y los Andes Orientales.

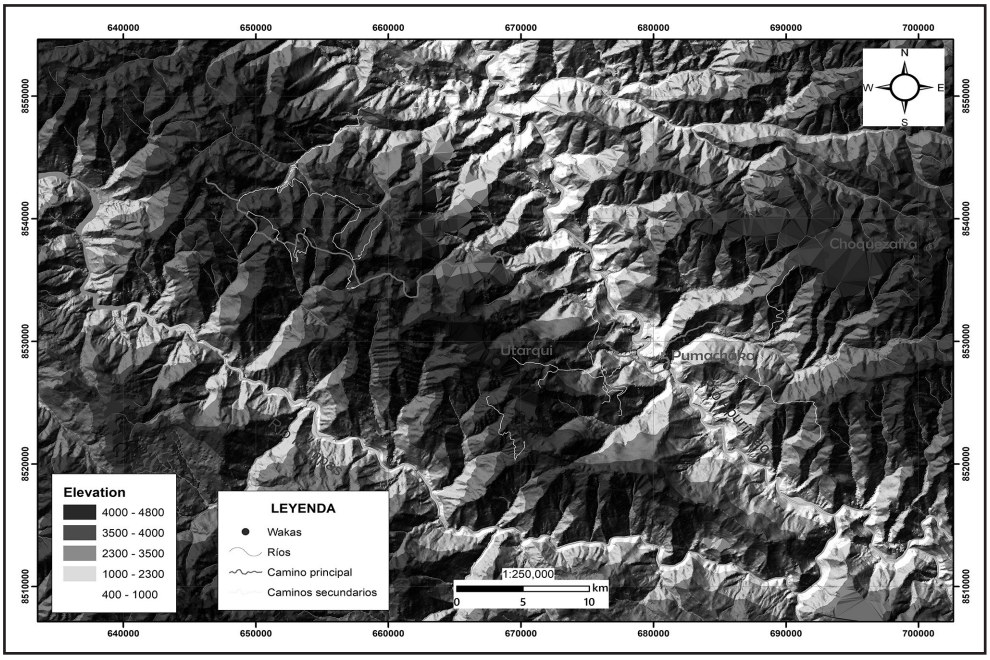


Ilustración 4: Caminos principal y secundarios asociado a la waka de la zona.

La información arqueológica con relación con el área de estudio comprende el PIT precediendo el inicio de expansión *Inka*, tal como presentan los datos de etnohistoria, historia y etnografía que revela el contacto de ambas tradiciones culturales. La arquitectura del PIT y PHT fue dos momentos de desarrollo que manifiestan la continuidad de aldeas y poblados erigidos en la cima de los cerros, así como la fundación y mantenimiento de caminos, puentes, plataformas y otros elementos culturales ubicados en lugares estratégicos.

La idea es concebir los rasgos de la red vial que cruza el territorio accidentado y salvaje entre los ríos Pampas y Apurímac. El proceso el PIT y PHT explica la organización el trazo de ruta de la red vial de los pueblos de cumbres, antes y después de la llegada *Inka* al territorio controlado por los *Chanka*, rasgos arquitectónicos y el patrón de asentamiento desordenado de viviendas circulares adaptadas a la topografía del terreno, construcciones sencillas en los altozanos fiscalizado por el estado *Inka*, continuó con cambios en aspectos de organización económico, político y religioso, el *ushnu* expresa el deber y la proyección ideológica (Ilustración 4).

Las técnicas, instituciones y mecanismos andinos, contribuyeron en la arquitectura de los caminos, puentes y otros elementos culturales. Elementos de infraestructura de red vial bautizados lugares sagrados, huacas como el puente *Pumachaka* espacio ceremonial, donde construyeron plataformas, así como también cerca a los cerros las deidades donde colocaban ofrendas y realizaban festines en tiempo de fiesta, huaca respetada por su gran importancia el lugar de control del poder estatal a través el *chakakamayuq*.

Mayunmarka en los Andes Orientales de Ayacucho

El territorio de las vertientes de los ríos Apurímac y Pampas está constituido por la biodiversidad de regiones naturales yunga fluvial, quechua, suni, puna y selva alta, recursos naturales que trataron entre "quechuas y chunchos" (Raymondi, 1985). Los espacios de los distritos de Anco *Anku*, Chungui *Chunqi* y Oronccoy *Urunquy* son fundamentales, incluyen diversos pisos ecológicos en distancias cortas debido a las características topográficas y a la verticalidad del terreno. Estos rasgos ayudan a presentar y explicar la familiaridad entre territorio y sociedad para entender por la evolución histórica de las etapas tardías del proceso prehispánico (el PIT y PHT) en los Andes Orientales de la región de Ayacucho (Vivanco, 2009) (ver Ilustración 5).

El mítico pueblo de *Mayunmarka* y la red vial de caminos, el puente *Pumachaka* y otros elementos culturales se ubican en la región yunga pluvial, también llamado el valle cálido. "La región Yunga está situada tanto en el declive occidental cuanto en el declive oriental de la cordillera de los Andes… se eleva desde los

1,000 metros hasta los 2,300 metros sobre el nivel del mar" (Vidal, 1981: 56). El relieve topográfico de esta región está compuesto por valles que son extendidas e interrumpidas por cañones y quebradas que son de estrecha garganta.

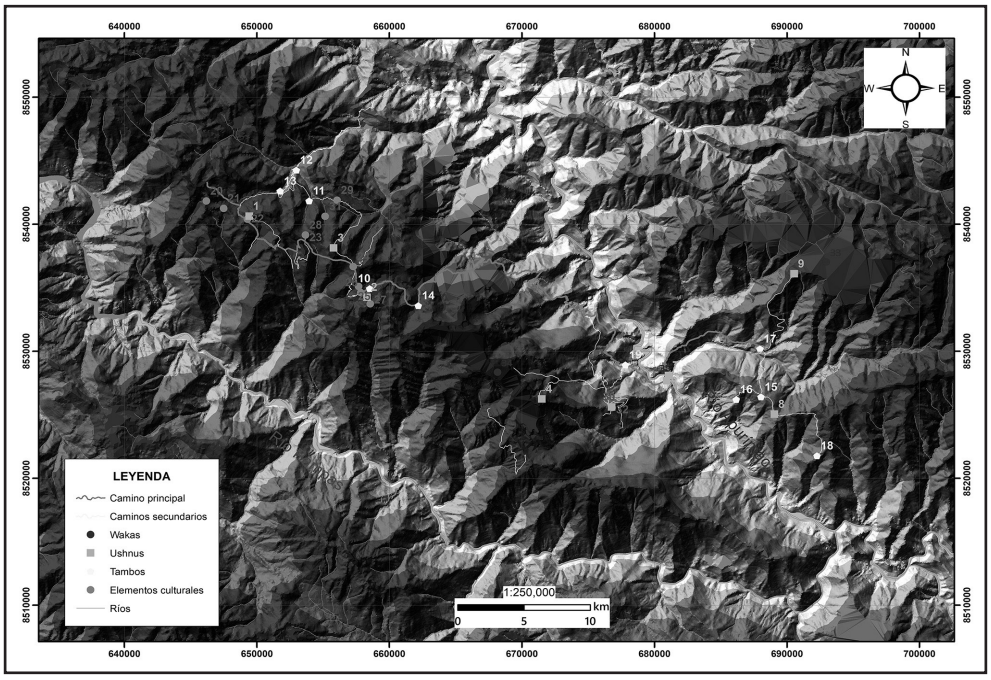


Ilustración 5: La distribución de los sitios del PHT con relación a los caminos longitudinales y transversales.

Esta región se conoce también con el nombre el Bosque Espino Subtropical (be–ST), que se distribuye a lo largo de la cordillera de los Andes. La temperatura media anual es de 17.5°C aproximadamente. Esta zona "se caracteriza por la formación 'abrigada' y orografía local, los niveles inferiores de estos valles no reciben más que la mitad del total de precipitación anual que cae sobre los terrenos más elevados de la sierra que lo rodean […] los chubascos vespertinos de primavera y verano, común en los terrenos altos, vecinos, casi no tocan los lugares en donde se encuentra esta formación" (Tosi, 1960: 66). La oscilación diaria produce vientos fuertes en los valles interandinos y en el oriente ayacuchano, durante el día el aire sube y por las noches el aire baja.

La hidrografía para esta parte de los Andes Orientales de Ayacucho cuenta con disponibilidad y potencialidad con muchas alternativas: ríos, riachuelos, lagunas y ojos de agua. Sin embargo, no todos son explotados debido a la topografía accidentada que tiene en particular la vertiente de Apurímac la jurisdicción del nuevo distrito de Oronccoy. "[…] Chungui cuenta con muchísimos riachuelos que

van desde las altas punas a los ríos grandes de Apurímac y Pampas. Por presentar pendientes accidentales pocos riachuelos son aprovechables" (Jiménez, 2005: 45). La abundancia de este recurso hídrico, es importante para la agricultura; sin embargo, la cantidad de precipitación al año puede perturbar la producción agrícola de la zona.

Mayunmarka es un pueblo mítico, aún continúa en la memoria colectiva de los hombres andinos *llaqta runakuna* que dominan el territorio abrupto de los Andes Orientales de Ayacucho. Mayunmarka era el lugar donde estaban las tropas de Manco Inca, dispuestos a atacar a la naciente ciudad de Huamanga virreinal, afirmación de amenaza de ataque se eterniza durante el proceso del denominado colonia "... asignándose a Muyunmarca un halo tenebroso y amenazante" (Urrutia s/f: 1). En el mapa que mando elaborar el Intendente de Huamanga, Demetrio O'Higgins hay cuatro anotaciones que señala, Urrutia (s/f), espacio habitada de los chunchos e infieles, el valle despoblado de *Mayunmarka* que fue capital del partido, camino de los rebeldes del Cusco de 1780 y por último el río Pampas es registrado como lavadero de oro (Huertas, 1972 y 2009) (ver Ilustración 6).

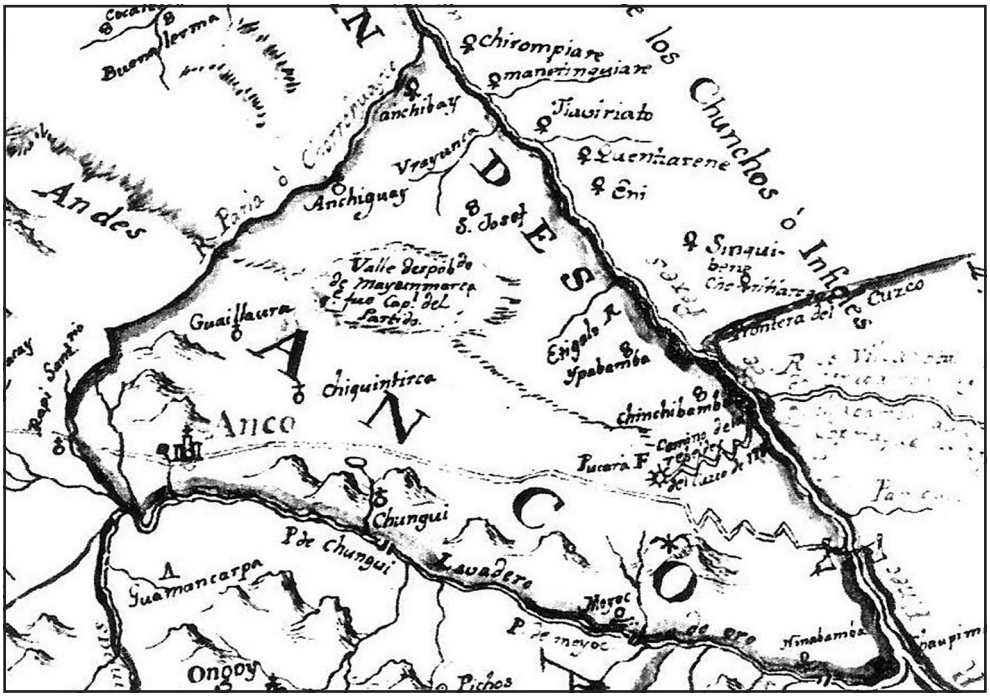


Ilustración 6: Mapa del Intendente de Huamanga, Demetrio O'Higgins (Urrutia s/f: 2).

Cabe señalar que Anco fue la cabecera del partido, fue uno de los seis curatos de la Intendencia de Huamanga. Al respecto Urrutia (s/f) señala que, en

el mapa de O'Higgins, el partido de Anco, cuya capital tenía el mismo nombre, incluye el poblado de Chungui, y queda encerrado entre los ríos Paria o Chorrohuayco, Pampas y Apurímac. Ahora Anco, Chungui y Oronccoy forman distritos diferentes de la provincia La Mar. También señala que los Jesuitas basados en su inmensa hacienda de Ninabamba, en el valle de Torobamba, habían establecido cocales en el valle de *Mayunmarka*, de donde fueron expulsados en la primera mitad del siglo XVIII, por los nativos dirigidos por un curaca que, según la mitología, se convirtió en otorongo. La población actual de esta zona hace referencia a la ciudad perdida de *Mayunmarka* en el valle del mismo nombre.

Los distritos de Anco, Chungui y Oronccoy presentan una topografía tan particular, desde el manejo de los recursos naturales. En este territorio la naturaleza ha creado espacios principales contiguos a las zonas de quechua y puna; en la vertiente occidental hacia el río Pampas y en la yunga oriental en el valle de Apurímac, en la denominación del mundo andino *sallqa*, *chawpi* y *uku*. Predominan una diversidad de plantas y animales (García, 2009). Husson, en su texto sobre la rebelión de los "iquichanos", cita a Paz Soldán y señala "… la naturaleza montañosa de su territorio. La facilidad que tienen para atender a su subsistencia por su inmediación a los bosques, lo escabroso de sus caminos y la gran distancia que los separa de la capital del departamento han creado en ellos un espíritu de independencia" (Paz Soldán en Husson, 1992: 116).

La red vial principal o *Qhapaq Ñan* cruza los ríos Apurímac, Pampas y Torobamba. De modo que, traspone varias ecozonas: yunga fluvial, suni, quechua, puna, y selva alta y selva, un conjunto de nichos de microclimas donde se observa una biodiversidad natural. Camino longitudinal o principal un tramo posible de Vilcabamba *Willkapampa* al valle de Huamanga (Ayacucho), al cual se conecta varios caminos transversales por ejemplo a *Mayunmarka* y a otros pueblos y aldeas, así como a lugares sagrados huacas *wakakuna*, las deidades andinas, a *Utarki*, *Quriwayrachina*, *Intiwatana* y otros (tabla 1).

Caminos *Ñankuna*

El sistema vial *Inka* es el *qapaq ñan*, importante para la movilización del ejército, de personas y de bienes, un símbolo físico controlado por el Estado. A través de llanuras, desiertos y montañas, la red conecta a pueblos y centros administrativos. Los caminos incluyen puentes, calzadas, escaleras, drenajes y pequeñas casas *chaskiwasikuna* y *tampus* a veces grandes complejos de construcciones los centros administrativos, donde los viajeros podían pasar la noche. Se incorpora también en un tramo de un día de desplazamiento espacios de descanso *samana*, son lugares acondicionados en el camino con pastos para los animales, son espacios públicos lugares donde se detenían para consumir sus provisiones.

Tabla 1: La distribución de los sitios en el área de estudio.

N°	SITIOS	ESTE	NORTE	ALTURA	DESCRIPCIÓN
1	Mesayuqpata	649428.26	8540630.3	4122	1 Ushnu (dos niveles)
2	Quriwayrachina	658322.53	8534248.09	4231	1 Ushnu (tres niveles)
3	Intiwatana	655792.25	8538129.41	4450	2 Ushnus (tres niveles)
4	Utarqui	671510.82	8526242.05	4113	2 Ushnus (cuatro niveles)
5	Inkaraqay	676777.788	8525598.541	2825	2 Ushnus (tres niveles)
6	Pumachaka	680939.09	8527679.83	990	2 Ushnus (dos niveles)
7	Pumachaka	681061.16	8528089.21	988	2 Ushnus (dos niveles)
8	Plateria pata	689058	8525049	3165	2 Ushnus (dos niveles)
9	Choquezafra	690544	8536108	3780	3 Ushnus (un nivel)
10	Inkaraqay	658524.66	8534932.69	4032	Tambo
11	Espinco	653957.35	8541840.44	3454	Tambo
12	Samana Pampa	652988.03	8544260.13	2919	Tambo
13	Rumichaca	651768.6	8542612.2	3270	Tambo
14	Chupón	662187.1	8533585.13	3550	Tambo
15	Inkawasi	688047	8526406	3010	Tambo
16	Naranjal	686184	8526196	2330	Tambo
17	Amaybamba	687965.19	8530190.89	1760	Tambo
18	Qoncha Toro	692273	8521770	3130	Tambo
19	Río Blanco	677812.17	8528928.23	1150	Tambo
20	Rumichuco qasa	646193.197	8541831.32	4149	Apacheta
21	Anama qasa	647505.41	8541241.6	3995	Apacheta
22	Chungui qasa	649292.7	8540398.11	4072	Apacheta
23	Espinco qasa	653673.94	8539152.55	4108	Apacheta
24	Toqllanqa qasa	657277.42	8536665.35	4305	Apacheta
25	Sonccopa qasa	657681.55	8535103.89	4127	Apacheta
26	Sonccopa qasa	657844.9	8534616.78	4118	Apacheta
27	Pallqa qasa	658556.42	8533734.42	4242	Apacheta
28	Huecc hues qasa	653673.94	8539152.55	4108	Apacheta
29	Qewayllu qasa	656057.37	8541897.05	3824	Apacheta
30	Inkaraqay qasa	676793.689	8525611.27	2822	Apacheta
31	Wanka	655163.21	8540620.67	3663	Huanca
32	Inkaray	676815.888	8525560.122	2821	Huanca
33	Choquezafra	692990.43	8537028.81	4890	Apu principal
34	Utarqui	668163.49	8528347.94	4828	Apu principal
35	Pumachaka	681032.19	8527925.7	935	Puente sagrado

Fuente: Elaboración propia.

Construyeron caminos principales *qhapaq ñan* y otras rutas secundarias provinciales, vías y muchos senderos más pequeños, denominados *hatun ñan*, *taqsa* o *uchuy ñan* y *runa ñan*. También se construyeron caminos, que iba más allá de los centros administrativos vigilados por los *Inka* y condujo a lugares ceremoniales, para facilitar la devoción de peregrinos de pueblos vecinos y de regiones distantes. Algunos caminos *Inka* utilizaron rutas más antiguas, como los construidos por los *Wari* o la cultura *Chanka*; a la vez fundaron rutas y cruzaban terrenos nuevos y despoblados, espacios sacralizados convertidos en huacas como *Pumachaka* y otros. Los ingenieros *Inkas* diseñaron de manera adecuada

ante las dificultades geográficas, construyendo caminos a través de barrancos, ríos, desiertos y puertos de montaña, se ingeniaron para trazar tramos entre los pueblos y a lugares sagrados.

Los caminos fueron construidos en diferentes zonas geográficas con participación de la población local, los materiales de construcción y el diseño varia. El ancho de la mayoría de los caminos registrados altera de dos a ocho metros, aunque algunas partes podrían ser mucho más (Ilustración 7). Los caminos fueron canteados y protegidas con pequeños muros de piedra, asociadas a marcadores de piedra *wanka*, *saywa* y a las *apachitas*, lugares sagrados *wakakuna*.

Ilustración 7: Los caminos longitudinales y transversales que cruza el abra de Sonccoqasa Sunquqasa.

La red vial longitudinal el tramo entre las montañas Choquezafra y *Utarki*, son caminos fundados y habilitados con señalización y servicios, que respondían a necesidades económicas y religiosas. Diseñadas por terrenos abruptos, quebradas, sabanas, superficies pantanosas y páramos, que pertenecen a región selva, selva alta, suni, puna y quechua. En PHT posible mejoraron rehabilitando los viejos itinerarios utilizados durante la época Chavín, proceso local *Warpa*, *Wari* y *Chanka*. Red vial un proyecto integral de comunicación que hicieran posible la conexión religiosa e interacción económica entre muchos pueblos en esta zona andina.

La técnica constructiva de los caminos se adaptó a la disponibilidad de materiales y a la orografía del área de estudio (Ilustración 8). Así, en las zonas rocosas la propia roca es el piso del camino, sin otro complemento; tan solo cuando la pendiente era notoria se requería a la construcción de escaleras de piedra con peldaños, (Regal, 1936). Cuando el terreno sobre el que se apoyaba el camino tenía una pendiente lateral, se levantaba un muro longitudinal en el lado más bajo a fin de contener el relleno con el que nivelaban el piso. Los tramos que podían verse afectados por lluvias estaban dotados de drenajes o construían sobre elevados; en terrenos pantanosos rellenaban de piedras para habilitar el camino (Regal, 1936).

Ilustración 8: Los diferentes tipos de caminos adaptados al terreno.

Al parecer el ancho del camino dependía del trazado, el territorio fragoso y de la naturaleza del entorno, áreas planicies alcanzaban hasta ocho metros y en zonas accidentadas a dos metros (Ilustración 9). Existen reportes tempranos que refieren que sus dimensiones eran de seis varas, de ocho pasos o seis hombres con caballo circulaban simultáneamente. En cualquier caso, los *Inka* mantenían los caminos despejados de piedras y maleza y delimitados por alineaciones que definían su traza, algunas comunidades andinas aún practican la fiesta *ñan rutuy* o *ñan allichay* segar camino o arreglar el camino.

A distancias regulares se disponía de infraestructura asociada a la red vial un conjunto de elementos culturales al servicio de usuarios. Por ejemplo, tambos

(para alojamiento y descanso de los viajeros y almacenamiento de mercancías), *kancha* (recintos usados como habitaciones o viviendas), *kallanka* (galpones dedicados probablemente a alojamientos), *qollqa qullqa* (silos o depósitos dedicados al almacenamiento de alimentos), santuarios (lugares de enterramiento), *chaskiwasi* (alojamientos para *chaskis*) y *apachitas* (lugares sagrados formados a través del tiempo por la acumulación de rocas dejadas por los viajeros).

Ilustración 9: El ancho de los caminos es de 2 a 8 m, camino principal que llega a Pumachaka delimitado por lajas en posición vertical.

Elementos Culturales: Modelos Inka en Andes Orientales de Ayacucho

Son elementos creados por el hombre, la infraestructura de redes viales una especie de tejido social que abarca las distintas formas y patrones o expresiones de la sociedad *Inka*. Dichos elementos de la cultura son materiales (estribo de puente, plataformas, caminos, tambos, etc.) y simbólicos o espirituales (lugares sagrados *apwkuna*). Elementos materiales que comprenden las construcciones arquitectónicas de redes viales y otras edificaciones asociados fundados en el camino y cerca de ella: tambos, plataformas *ushnus*, *wankas*, *saywas*, *apachitas*; y, como elementos simbólicos o espirituales que desempeñaron una función importante en el quehacer habitual de los viajeros.

Los modelos, patrones o expresiones de la sociedad *Inka*, regulan, unifican y conceptualizan su comportamiento, la forma de *trazo* y diseño pensado de redes viales. Se incluye costumbres, rituales y creencias, así como la arquitectura

un dinamismo propio de la sociedad *Inka*, que presenta el avance de tecnología en la construcción de caminos, a través del cual compartieron e intercambiaron los elementos muebles e inmuebles de aspectos culturales locales. El modelo de arquitectura forma parte de la infraestructura de la red vial, una evidencia de su historia e influencias, el control del poder estatal en el aspecto económico, político, social y religioso a las aldeas y pueblos locales de la margen izquierda del río Apurímac.

Ushnus *Ushnukuna*. En ambas márgenes del río Apurímac, a la altura de estribos o restos de *pukara* del puente *Pumachaka*, se observa la fundación de plataformas, edificaciones imponentes. Los naturales del lugar le denominan *Pumachaka* al paraje de planicie donde registramos: plataformas, estribos del puente, caminos y otros elementos culturales. Término quechua compuesta de dos palabras, *puma* significa felino y *chaka* el puente, de modo que el nombre es el puente de felino. Son cuatro construcciones de plataformas truncas de forma rectangular de uno y dos niveles, dos edificios a cada margen derecha e izquierda del río Apurímac, corresponden al nuevo distrito de Oronccoy, provincia de la Mar – Ayacucho, asimismo al nuevo distrito de Incahuasi (Amaybamba) – Cusco. Construcciones de plataformas cuya distancia varía entre cinco a seis metros aproximadamente de uno al otro, un espacio de pasadizo de ambos edificios, delimitados por un muro seco de sus cuatro lados (Ilustración 10).

Ilustración 10: Las cuatro plataformas en los territorios de Ayacucho (parte superior /azul) y Cusco (parte inferior/rojo).

Edificios de base rectangular con cuatro lados que culmina en un vértice trunca de superficie amplia, consta de uno y dos niveles en superficie horizontal plana. La plataforma superior define el largo y ancho del diseño y la plataforma inferior es la cimentación con la misma dimensión de largo y ancho. La tecnología de construcción es local; sin embargo, al parecer las piedras han tenido un tratamiento particular, seleccionados y trabajados previamente, colocados de cara uno sobre otra, piedras devastadas y canteadas, de diferentes tamaños en su mayoría medianas, con mortero ordinario y cuñas, planeamiento arquitectónico de modelo propio del Estado Inka. En la plataforma superior e inferior de la construcción, de manera parcial están colocadas lajas en forma horizontal a modo de cornisas para proteger de lluvia a los muros y quizá como decoración. Las construcciones del lado derecho que se registra en la margen derecha del río Apurímac están conformadas de tres plataformas y del lado izquierdo de dos plataformas. El estado de conservación de las dos plataformas se encuentra en mal estado de conservación, y la distancia entre los edificios varía desde cinco a seis metros, el espacio tiene la forma de un pasadizo (Ilustraciones 11 y 12).

Ilustración 11: Plataforma trunca de dos niveles en el territorio de Ayacucho y la técnica constructiva.

Ilustración 12: Plataforma trunca de un nivel en el territorio de Cusco y la técnica constructiva.

Los *ushnus* registrados y asociados a caminos presentan el mismo patrón de plataformas de Pumachaka. Ubicados en lugares indispensables, el *Quriwairachina* de Sonccopa *Sunqupa* ha sido fundada sobre un promontorio natural ubicado en la división de agua y cerca al camino principal longitudinal, el *ushnu* de Torrechayuq es la única plataforma construido al centro de una aldea del PIT y asociado a una *waka*, mientras los *ushnus* el *Quriwairachina* de *Intiwatana* (Deódat et al, 2010) (Ilustración 13), fue cimentada cerca de una waka un cerro de forma exótica y de una laguna. En inmediaciones de la laguna Pallccas *Pallqa* un centro poblado contemporáneo del nuevo distrito de Oronccoy, también erigieron un ushnu, asimismo el *ushnu* de Pukara o *Intiwatana* de Punqui presenta un planeamiento de construcción particular con relación a las plataformas mencionadas (Vivanco, C. 2004b, 2005, 2010; Vivanco, I., 2014; Vivanco y Aramaburu, 2015).

Tambos *Tampukuna*. También denominado en quechua r*una simi* como *tampu* o *tampukuna*, morada para descansar *sanamawasi*. Fueron diseñados, planificados y construidos como parte de la infraestructura estatal en la época *Inka* y su función era de dar alojamiento y abastecer de bienes y productos a las personas que recorrían los caminos *qhapaq ñan*. Además, se menciona que eran la casa de chaskis *chaskiwasi*.

Ilustración 13: Los dos ushnus denominados Quriwaychina en el apw local Intiwatana.

Los tambos eran el aditamento de los caminos *Inka* como parte de un sistema de dominación y control a los individuos viajeros. Estaban en puntos estratégicos como parte de una red vial en diferentes pisos ecológicos, la construcción de esta arquitectura estuvo adecuado al territorio y las necesidades de las personas, quienes transitaban. El modelo, los distintivos constructivos y la distribución localizadas en la red vial son diferentes establecimientos *Inka*, se trata de edificaciones denominado "estructuras ortogonales" (Casaverde y López, 2013). El tambo de *Inkaraqay* de Chupón está conformada por una estructura rectangular, dividida en una hilera contigua de recintos subdivididos que poseen pasajes y vanos de acceso para la circulación y comunicación, se intenta explicar su distribución espacial, localización, rasgos arquitectónicos, asociación al camino y su funcionalidad.

Estos edificios están compuestos por recintos rectangulares con divisiones internas también de forma rectangular, de posibles funciones de descanso y administrativas (Hyslop, 1992). Los tambos expresan variabilidad de sus funciones, la articulación con grupos locales, así como funciones políticas a nivel local y regional (Chacaltana, 2015). En realidad, es difícil distinguir entre un sitio administrativo y un tambo, parece que un tambo tuvo adicionales funciones de carácter (administrativa, religiosa, política, etc.), de vigilancia del Estado *Inka* (Chacaltama et al, 2017).

Apachetas *Apachitakuna*. Usamos la voz *apachita* porque, hasta donde sabemos, fue la primera registrada por fuentes escritas tempranas. Los cronistas del virreinato, especialmente los extirpadores de idolatrías se refirieron a las *apachitas*: "montones de piedras adoratorios de caminantes" (González, 1989 [1608]: 30); "montón de piedras, que por superstición van haziendo caminantes, y los adoran" (Bertonio, 1956 [1612]: 23). *Apachita* es un montón de piedras de campo que está junto al camino, en las abras por donde se pasa de uno a otro valle, o de la puna a la yunga, es decir a la vertiente oriental. En específico se encuentra básicamente en los lugares estratégicos abras de altas montañas, por donde cruza los caminos, son piedras de tamaños pequeños depositadas de manera intencional como ofrenda a las huacas *wakakuna*, seguramente realizaban previa una ceremonia ritual a la *waka* del camino. De elección del lugar de ubicación, Mostajo opina: "...las apachetas no señalan los puntos más altos, sino los lugares desde los cuales uno descubría un nuevo horizonte o un accidente capital de la naturaleza" (citado en Hyslop, 1992: 204).

Examinar acerca el origen, uso y función de la *apachita*, sería interesante para entender el espacio sagrado de su fundación. Hay documentación virreinal y trabajos sobre *apachitas*, desde el siglo XVI hasta hoy día; sin embargo, el tema es de especial interés y adquiere entidad porque se dice que las apachitas están dedicadas a la *pachamama* en otras palabras es una *waka*. Son elementos culturales religiosos que simbolizan el lugar como enaltecido donde están concentradas las piedras a modo de capillas, es decir, son "rituales andinos de viajeros" (Gonzalo, 2009).

Asimismo, las noticias sobre *apachitas* fueron comunes en los relatos de viajeros que recorrieron el área nuclear andina. En sus dibujos y reportes se observa estas estructuras andinas transformadas o superpuestas por cruces de madera donde los caminantes andinos seguían dejando una piedra que habían subido con ellos, también dejaban el acullico de hojas de coca y otras cosas, que entendían sagrados. En el área de estudio registramos en las abras y cruces de caminos, son elementos culturales asociados a la red vial configurada la *waka* deidad andina (Hysloq, 1992).

Huancas *Wankakuna*. Se trata de piedras largas *suni rumikuna*, en la actualidad la población andina aún lo denominan *wankaruni* o *suyturumi* que simboliza a una waka el lugar sagrado humanizado. Huanca *Wanka* es una piedra alargada y fija, colocada a propósito en un espacio predestinado, previa organización del paisaje natural, además se define piedra parada instalada intencionalmente como hito, mojón, monolito, marcador y señalizador. Los evangelizadores les llamaron ídolos, los indios llamaban *wanka*, *chakrayuq*, *ñanniyuq*, etc., que se les

adornaba con plumas, telas y ropas diversas, eran el destinatario de múltiples ofrendas (Sánchez, 2015). Se trataba de una piedra larga similar al monolito, colocado y clavado en perfil de manera apropiado, acuñado con piedras más pequeñas que forman un círculo, en algunos casos fueron acondicionados los alrededores de estos elementos líticos en donde probablemente se concentraban los peregrinos (Farfán, 2012).

Estos elementos líticos conocidos con el nombre de *wanka* o *suyturumikuna*, piedras bastante largas se encuentran ubicados en espacios de diferentes pisos ecológicos, distribuidos de manera aislada a otros elementos culturales. Algunos, hemos registrado asociados a corrales donde guardaban a los animales o al interior de las chacras, cerca de plataformas, de caminos, de abras, de pueblos y en lugares estratégicos; personifica a la deidad andina, sacralizando el paisaje natural que transforma el lugar venerable de especiales festines de pastores, viajeros y comitivas que llegan y se desplazan por el lugar, donde quizá se experimentaba la astronomía y la religión, con el objetivo de precisar el solsticio. Son lugares sagrados donde quizá experimentaban la comprensión de la astronomía y la ideología religiosa, con el objetivo de precisar el tiempo, estaciones observando los rayos solares de la posición del sol el solsticio y el equinoccio (Zuidema, 2010).

Sayhuas *Saywakuna*. Se trata de columnas de piedra que manifiesta una proyección y presentan en el espacio una construcción vertical a base piedras. Hitos alineados en forma transversal, a modo de señalización del camino (Hyslop, 1992). Cimentaciones asociadas a la medición de espacio y también de tiempo, pilares o "mojones" denominados *saywa*, que establecía a través de la observación el recorrido del sol (Zuidema, 2010). El término *saywa* aparece también asociado a la medición de la posición del sol en el cielo. En efecto, *saywa* era sinónimo de ticnu, término utilizado también con relación a deslindes o marcadores de superficies y distancias (Santo Tomás, 1951 [1560]). Las columnas *saywas* son técnicas de deslinde y marcación de tierras y caminos, a la vez es un sistema de medición del tiempo (Zuidema y Urton, 1976).

El significado de la expresión *saywa* se relaciona con "lindero" o "mojón" (Guaman Poma, 1969 [1615]). Establecidos con relación a las actividades productivas, los caminos tenían el principal objetivo unir y articular una ruta de acceso y de circulación de bienes, servicios entre la sierra y la selva. Los caminos del *Inka* representaban la presencia del poder estatal y reflejaban una forma de organizar culturalmente el espacio geográfico, el espacio social y el orden cósmico en territorios estratégicos, como el caso de Andes Orientales de Ayacucho.

Son estructuras de piedra de diferentes tamaños y la forma varia, se encuentra ubicada en forma aislada en parajes o al costado del camino, en las crestas o

en la cima de altas montañas. La construcción de estas estructuras es sencilla, están colocadas piedra sobre piedra sin argamasa de barro u otro elemento del agregado constructivo, en algunos casos se utiliza pequeñas piedras a modo de cuñas. Se registró de varias formas, ejemplo piedra sobre piedra colocadas con tamaños regulares en forma vertical; de base cuadrangular o rectangular *pirqa* o *pirca* a modo de plataforma macizo y trabado, construido con diversos tamaños de piedras, utilizándose las más pequeñas como relleno, de cimentación ovoide o circular a modo de plataforma con dimensión múltiple, erigida sobre la base ancha y cuadrangular un tipo de estructura definida, mientras la parte superior es angosta, es decir, el tamaño y la forma presentan variantes, entonces el diámetro y la altura también varían.

En el paisaje natural, su presencia es algo irregular, a veces de varios kilómetros, otros suceden en espacios reducidos, al parecer depende de formaciones del relieve topográfico y del interés social y religioso. Los denominados *hitos*, *mojones* o *topus*, identificados como un rasgo característico de la red estatal Inka, se relaciona con *saywas*. Evidencias de estructuras, definidas de aparentes señalizadores de ruta, expresa mecanismos de desplazamiento o movilidad de los caminos, como elementos de organización de territorios o espacios sociales y conocimientos rituales. En efecto, las saywakuna han sido erigidas de manera aislada en la cima de los cerros, en otros casos, están asociadas a la red vial, plataformas y *apachitakuna*. En todo caso, forma parte de la sacralización del paisaje natural, simboliza a la *waka* principal las altas montañas, señalando a lugares sagrados, donde seguramente realizaban también cultos y actos rituales a las divinidades del antiguo mundo andino.

Pumachaka: El Puente Sagrado Waka

A lo largo del sinuoso río Pampas, aún es visible la existencia de *pukara* o contrafuerte el estribo de los puentes antiguos en cada tramo a cierta distancia, promedio entre 5 a 7 km. Existen información documental y algunos cronistas describen las características de estos puentes, cuando llegaron los españoles aún utilizaban, "se pasa el espantoso río llamado Vilcas, por estar cerca de estos aposentos. De una parte, a otra del río (hay) hechos dos grandes y muy crecidos padrones sacados con cimientos muy hondos y fuertes para poner el puente que se ha hecho de maromas de rama a manera de las sogas que tienen las anorias para sacar agua con la rueda…. Tiene de largo este puente, cuando yo la pasé ciento sesenta seis pasos" (Cieza de León, 1973 [1553]: 210).

Los puentes sobre el río Pampas estaban tendidos con sogas de materia prima de cabuya y tallos de vegetales la planta andina *pichus*. El puente de sogas era construido y conservado por los pueblos, con usos de técnicas y métodos ances-

trales. Concepción, Ocros y Vischongo de Ayacucho, mientras de Apurímac son de Uripa, Chincheros, Ongoy y Piscobamba, a esto se suma *Pawana* un puente en la cuenca baja del río Pampas. Asimismo, menciona el puente Vilcas de crisnejas, uno de los más largos que él ha visto y pasado (Cobo, 1964 [1653]). Aún es visible los retos de estribos de puentes antiguos en Paras, Vilcanchos, Huamanquiquia y otros sobre el río Pampas.

El sistema de puentes fue complejo, que permitían la fluidez de transporte y la comunicación, jugó un papel importante en acercamientos y la unificación de pueblos andinos (Hyslop, 1992; Regal, 1972). Los puentes de diferentes tipos fueron un elemento esencial del camino para sortear ríos, quebradas, cañones o desfiladeros; los puentes colgantes mencionados por los cronistas fueron los más espectaculares su construcción se realizaba con materia prima del lugar fibras vegetales de la zona y requerían el mantenimiento permanente para su uso. Puentes de piedra, de madera y de tallos de vegetales se construyeron para cortar distancias en una ruta recta. El funcionario *chakakamayuq* era responsable de control el inspector de los puentes.

En la actualidad, la construcción completa desapareció, perduran en muchos casos solamente los estribos, próximo a la zona de estudios aún permanece en la memoria de los pobladores andinos los nombres *Pumachaka*, *Pawaq*, *Pawana*, *Rumickaka*, *Chawpichaka* y otros que estaban tendidos sobre los ríos Pampas, Apurímac y sus afluentes, cerca de los ríos más importantes que desembocan en ambos ríos. Los puentes de cuerdas de fibra, algunos tan gruesos eran la solución tecnológica para el problema de la construcción de caminos en terrenos accidentados. Los puentes colgantes *Inka* lograron luces libres por los diseños y tecnología de construcción, ejemplo *Sarwachaka* el puente colgante de Sarhua–Fajardo, que hasta 1992 lo reconstruían. Los andinos inventaron sus puentes de fibra, eran el primero de su clase en el mundo, los Inka eran la única civilización que desarrollo los puentes colgantes.

Sea como fuere, las poblaciones situadas a ambas márgenes del río Apurímac mantenían vital relación con quienes estaban en la otra banda del río. La renovación del puente colgante sobre el Pampas resultaba un acto ritual al cual se le concede gran importancia (Palomino, 1978: 653). Todos los pobladores de Sarhua *Sarwa* están divididos en dos ayllus o "mitades", los *sawqa* (que dicen son naturales) y *qullana* (que dicen son extranjeros). Los miembros de ambos grupos tienen sus casas distribuidas en todo el pueblo y solo tienen una separación ritual en ciertas ocasiones, en asambleas comunales que se realizan en la plaza pública para discutir y solucionar sus problemas.

De acuerdo a la información de los mismos comuneros de Sarhua, algunas características simbológicas inherentes a cada mitad los identifican y los opone.

Los del ayllu *sawqa* son los más numerosos y naturales del lugar; son también los más ricos por tener más chacras de cultivo y más animales, pero son más agricultores que pastores y habitantes del centro urbano, de *alliq* (derecha) en sus reuniones, etc. Los *qullana* son en menor número, forasteros, venidos a vivir aquí desde otros sitios; son también más pobres, con pocos animales y terrenos y más pastores que agricultores porque se dedican a cuidar a los animales. Puente *Inka* vigente Q'eswachaca está ubicado en el distrito de Q'ewe, provincia de Canas, sobre el río Apurímac. El puente forma parte del camino *Inka* y es una muestra de la ingeniería, tiene 29 m de largo, está hecho de fibra vegetal, *ichu*, se ha mantenido la tradición de las técnicas, rituales y el sistema de trabajo comunitario.

El único nombre que se menciona y está presente en la memoria de la población andina para el río Apurímac es *Pumachaka* espacio sacralizado *waka*, después de la unión con el río Pampas. Palabra quechua que significa el puente de puma *usqu* (animal salvaje felino león el puma andino el *machu uru*). Quizá fue el único que existió, después de la unión de los dos caudalosos ríos Pampas y Apurímac, en la zona angosta y accidentada que no es posible utilizar otro tipo de pasadera, como la embarcación para cruzar este río tan caudaloso con caídas pronunciadas; a este lugar varios caminos antiguos se dirigen y llegan, los mismos que atraviesan por el actual territorio de Oronccoy que explica el enlace entre Vilcabamba *Willkapampa* y los asentamientos prehispánicos tardíos de esta zona (Saintenoy y Gallegos, 2008).

Waka es el lugar sacralizado. Al respecto se señala que esta "se manifiesta como lugar natural de hierofanías originarias. Es reconocido gracias a una interpretación humana y codificado por una cultura que periódicamente evoca allí su propia cosmogénesis, actualiza su origen y consolida su identidad. Se identifica por la presencia de morfologías naturales protegidas o privilegiadas, como pueden ser cuevas, lagunas y ríos" (Gavazzi, 2003: 12). La persistencia sagrada es el espacio de ofrendas:

> "[…] Reconocido al principio como huaca originaria, pertenece en primera instancia a la tipología de la huaca pero, en el momento en que la aportación cultual y cultural se vuelve significativa, resulta claro que la manifestación natural aparece insuficiente para restituir una identidad capaz de vincular la sociedad humana a la propia visión del mundo: he aquí que de huaca pasa a ser morada y la acción humana, que se expresa artísticamente, comienza a superponerse a la manifestación natural" (Gavazzi, 2003: 12–13).

El río Apurímac es reconocido *waka*, un lugar natural por la presencia de la construcción del puente. Un centro ceremonial es el sistema arquitectónico expresa la consolidación de una sociedad jerarquizada y estatal a través de un

fuerte vínculo inter étnico en un territorio con amplio radio de control e influencia. Se trata de "grupos capaces de donar, tributar y generar comercios de modo indirecto. Su irradiación cultural delimita una región de influencia y concreta la intensidad de intercambios" (Gavazzi, 2003: 15). La reutilización sagrada es el espacio donde se aprecia el paisaje cultural en el paisaje natural "se manifiesta como mantenimiento o vuelta al uso de destinación de un lugar sagrado sin que sufra alteraciones y aparece como legitimación histórica de la nueva presencia" (Gavazzi, 2003: 16).

El paisaje natural es reconocido y mapeado componiendo muchos elementos: "la orografía animada de los apus, los progenitores ancestrales, la presencia de huacas, lugares sagrados, y la de las comunidades o ayllu. Cada uno de estos elementos se estructura en un sistema generalmente dual, tripartito entre ambientes físicos y cuatripartito entre las direcciones" (Gavazzi, 2010: 35). De modo que el ser humano no es un dominador de la naturaleza sino solo un elemento de un mecanismo mucho más vasto, los pueblos andinos han dado vida a sociedades concentradas en torno a centros ceremoniales y conectadas en el paisaje a través de sistemas de caminos el control de territorios. En el mundo andino, el hombre es parte del paisaje natural y convive con la naturaleza de su entorno. Se trata de altares provisionales en un contexto ceremonial, el orden, orientación y morfología general. En la sierra muchos altares construyen un paisaje sagrado a través de las ofrendas, que dan vida a una geometría sagrada dinámica, en constante conexión con elementos y fuerza de la naturaleza.

Las plataformas aisladas es un centro ceremonial de carácter espontáneo, asociado a los caminos y el puente *Pumachaka* (Ilustración 14). La administración de la infraestructura vial compleja, requiere un esfuerzo de mediación superior al de la ciudad. El espacio urbano y el paisaje natural no se confrontan en ámbito andino, porque la relación con los elementos naturales determina siempre la parte originaria y central de áreas ceremoniales. La gestión del territorio es constante a través de tributos y no de la ocupación material de un lugar, cuando el simbolismo formal de una organización espacial está sujeto a la planificación del ser humano y no a la materialización, un centro cambia de ceremonial a social.

Los puentes de *Pumachaka*, *Chawpichaka*, *Qanchichaka*, *Kutinachaka* y los naturales *Rumichaka*, *Pawana* y *Pawaq* son evidencias indiscutibles en ambos ríos Pampas y Apurímac. Los márgenes de estos ríos articulan con diferentes aldeas, pueblos, tambos, centros administrativos y lugares sagrados, donde practicaron actividades religiosas, económicas y políticas de control territorial importantes en su paso por la jurisdicción de los actuales distritos de Oronccoy, Chungui y Anco.

Ilustración 14: Las pampas de Pumachaka, el camino principal y el puente sagrado.

La red vial de resistencia Inka

Los caminos se construyeron mucho antes de la expansión *Inka* y jugaron un papel importante para imponer los poderes políticos, administrativos, sociales y militares; al respecto Hyslop señala que "fue un complejo sistema administrativo, de transporte y de comunicaciones, así como un medio para delimitar las cuatro divisiones básicas del Imperio: Un camino principal salía de la capital, Cuzco, a cada uno de los cuatro *suyus*; los caminos inka describían la geografía del Estado, recordando lugares y personas de acuerdo a su ubicación a la vera de ruta" (Hyslop, 1992: 31). En el área de estudio los caminos se extienden a modo de una red integradora que recorren de oeste a este, sur a norte y viceversa que atraviesan los valles, las montañas adaptadas a diversas ecozonas naturales. Se reporta el camino principal que pasa y serpentea la cadena de montañas entre el Pampas y Apurímac que recorre distritos de Incahuasi, Chungui, Anco y Oronccoy conectando a los diversos pisos ecológicos, los elementos culturales y naturales a través de caminos secundarios y senderos de trazo transversal al camino principal.

El camino es importante para el control y dominio de los pisos ecológicos, para aprovechar la variedad de productos y obtener recursos naturales. Por ejemplo maíz *sara*, papa *akshu*, oca *uka*, mashua *maswa*, frejoles *purutu*, coca *kuka*, miel, madera, plumas, productos exóticos y alucinógenos, y es posible el algodón

y los arboles de fruta, de igual manera, la utilización para los movimientos administrativos, militares y de información conectaron los diferentes lugares monumentales, asentamientos, lugares sagrados, centros estatales como tambos, chaskiwasi y lugares estratégicos para su fundación (Canziani, 2009, 2010; Hyslop, 1992).

Los ejes de articulación en la zona de estudio se dieron a través de las vías en el territorio, fueron en beneficios de etnias que ocupaban el vasto espacio y el Imperio *Inka*, el intercambio de productos tanto del valle tropical, las frías montañas y el valle interandino entre los ríos (Apurímac y Pampas), para aprovechar los productos de los pisos ecológicos. La red vial es conectar los asentamientos *Inka*, se fundaron los caminos que estaban articulados a los centros ceremoniales (Ilustración 15), asentamientos, poblados, tambos, *chaskiwasi*, *wanka* y *saywa*, que son espacios sagrados; los rasgos de entrada y la salida de tierras tropicales hacia la sierra, estaban diseñadas según sus necesidades, el desplazamiento e interacción. Estos caminos recorren hacia el último refugio sagrado *Inka* Vilcabamba (Del Valle, 2016), es articulado a través del puente sagrado que simboliza el poder Inka, uniendo dos lugares y mundos dónde marcaría una ruptura de un antes y un después para las personas que debieron cruzar el puente.

Ilustración 15: Asociación del ñan principal, tambo Inkaraqay y ushnu Quriwayrachina.

El territorio de los distritos de Anco, Chungui y Oronccoy, en tiempo de los inkas es el paso obligado de la selva a la sierra, áreas con clima incomparable y fijado el paisaje natural por los ríos Apurímac, Pampas y Torobamba. La topografía está determinada por la formación natural de la cadena montañosa que nace a partir de la unión entre los ríos Pampas y Apurímac, la alineación de los cerros se desplaza de este a oeste cada vez con mayor altitud, iniciando el cerro *Quriwairachina* y *Utarki* (Ilustración 16). Territorio estratégico de paso obligado de los rebeldes del *Tawantinsuyu*, probable formó parte de resistencia de los últimos inkas de la ciudad Vilcabamba la Grande, que por sus características era un espacio misterioso el puente *Pumachaka*, por ello fue el área sacralizada y humanizada, zona donde se reunían los actores del Estado y los pobladores, convirtiéndose en una huaca waka en el cual depositaban las ofrendas.

Ilustración 16: Plataformas truncas al pie del lugar sagrado Utarki.

Análisis GIS de caminos y *ushnus*

El puente *Pumachaka* tendido sobre el río Apurímac que articula a caminos, está asociado a edificios de plataformas *ushnus* de arquitectura imponente, que explica la complejidad de estos elementos culturales. Los caminos han sido diseñados en un territorio accidentando, construidos con materia prima del lugar y técnicas andinas, construcción muros de contención, escalinatas, drenes y obras de ingeniería. Por tal motivo, el objetivo es generar mapas de inter visibilidad para tratar de entender la relación física entre los caminos y los elementos culturales como la arquitectura ceremonial las plataformas (Ilustración 17).

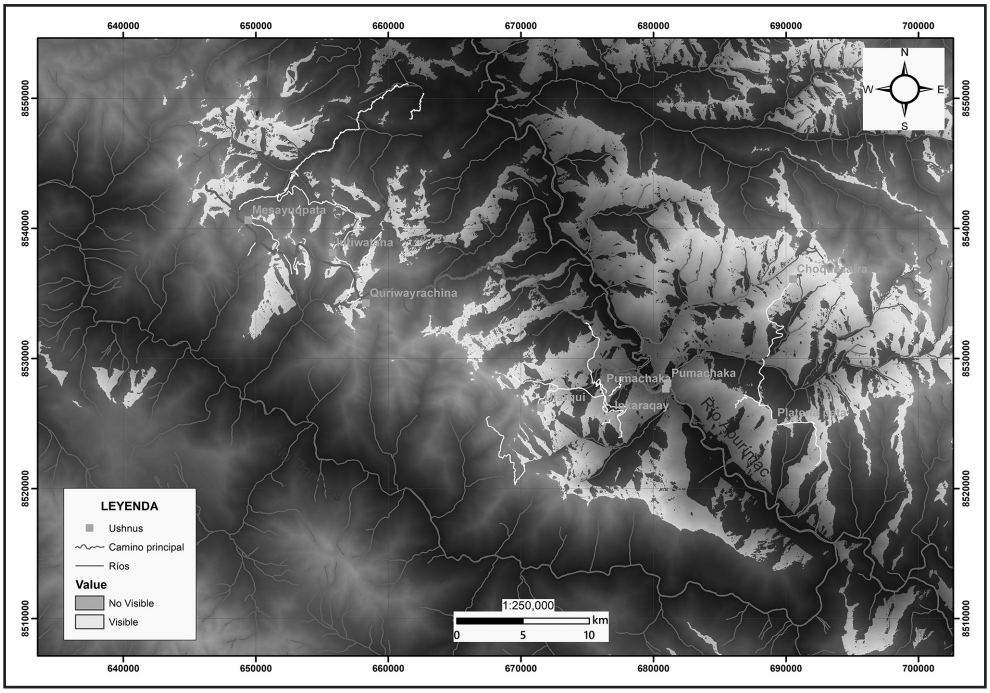


Ilustración 17: Análisis de visibilidad de los caminos con respecto a los ushnus.

El camino principal tiene la orientación de la cadena montañosa de los Andes Orientales. Mientras los caminos secundarios y/o transversales llegan a las abras teniendo como referencia las *apachitas* (la parte alta de los cerros) para tratar de llegar a otro ambiente cuando nos referimos a los valles del Pampas y Apurímac.

El camino principal en gran parte del tramo se puede observar desde los *ushnus*, por ende, se puede decir que hay un control vertical desde las plataformas (parte alta) al camino principal (por lo general en la parte baja). Mientras, los caminos secundarios no siempre son visibles desde los *ushnus* en la parte inicial de su recorrido, pero si hay ciertos puntos donde se puede observar y debió también servir como parte de una función de control.

En *runa simi* la visibilidad e inter visibilidad se define como mirador, un lugar estratégico, *qawarina* o *qawarikuna pata*. En el paisaje salvaje, ceja de selva, un territorio con topografía accidentada como es el caso la jurisdicción de los distritos actuales de Anco, Chungui y Oronccoy, por donde cruzan los caminos a diferentes direcciones, destacando la red vial del puente *Pumachaka* al tambo *Inkaraqay* ubicado cerca al pueblo actual de Sonccopa, explica el trazo del tramo y la ubicación de elementos culturales como plataformas lugares sagrados el espacio ritual y a la vez el mirador a horizontes distantes el control ideológico

de poder estatal a través de visibilidad e inter visibilidad el examen de regiones naturales.

Conclusiones

Los caminos permitieron a los *inkas* moverse a través de los territorios del área de estudio para imponer el orden y un aspecto de organización espacial planificada. Productos de comercio y tributos, tanto de mercancías como de personas, eran transportados desde los centros administrativos usando caravanas de llamas. Los transeúntes posiblemente pagaban los peajes y había un control/manipulación estricta en el puente de *Pumachaka* por los encargados de vigilar *chakakamayuq*. Es decir, el Estado Inka diseñó una red vial para un ágil tránsito del hombre a pie, las llamas de carga, los mitimaes y las andas de la nobleza, con un sistema de caminos, tambos, depósitos y puentes (Hysplo 1992). El camino principal llamado *Qhapaq Ñan*, que cruza el puente de *Pumachaka*, es longitudinal que vincula valles y montañas con tramos empedrados y con obras de arte ingeniería.

La red vial, puentes y otros elementos tienen roles concluyentes en la conformación, expansión, consolidación y resistencia del *Tawantinsuyu* entre las cuencas Apurímac y Pampas, un espacio accidentado. Los *inkas* tuvieron capacidad para resolver el problema de los pueblos, su necesidad de abastecimientos de recursos complementarios de distintos eco zonas naturales, que exigió la construcción de los caminos y puentes. Estas tuvieron una connotación simbólica/cosmos animado/vitalidad y se transformó en un distintivo del poder estatal *Inka*, de esta forma se articulaban los centros administrativos con los enclaves económicos, políticos e ideológicos. Entre los valles Apurímac, Torobamba y Pampas, la red principal cruzaba del territorio cusqueño al territorio de la nación *Chanka*, sorteando la cadena de montañas, con caminos transversales a través de ambos valles Apurímac y Pampas, con presencia de un conjunto ramales menores que llegaban a los adoratorios de altura como los casos de *Intiwatana* y *Utarki*.

El camino principal cumplió funciones múltiples de carácter social, económico, administrativo y religioso de carácter ceremonial, materializadas en la infraestructura vial en el área de estudio. Sin embargo, los caminos secundarios adquirieron funciones eco–dinámicas para conectarse en las ecozonas del territorio, asimismo hay algunos caminos secundarios que son estrictamente ceremoniales, que solo llegan especialmente a los *ushnus*, plataformas fundados en lugares sacralizados las deidades andinas, por ejemplo, el cerro de *Intiwatana* en cuya base se fundaron dos plataformas.

Se evidencia una gran concentración de conectividad entre la arquitectura ceremonial y la red de caminos que formaron un paisaje humanizado, en confor-

midad con los elementos culturales: *ushnus*, *saywas*, *wankas*, *apachitas* y *tampus*. La capacidad de administrar y mantener el uso y el manejo de los elementos culturales mencionados hace que los caminos poseen un gran valor simbólico e histórico para las personas visitantes y lugareños, ya que los lugares salvajes el territorio de Chungui han sido sacralizados los picos más elevados como *Utarki* y Choquezafra.

El puente *Pumachaka* es el punto de encuentro *tinkuy* que cumplió un rol fundamental en el proceso del poder ideológico, económico, social, político y coercitivo del Estado *Inka* en el territorio de Chungui. El camino principal probablemente fue construido y utilizado desde una época temprana ¿formativo? seguida por los diferentes procesos de la etapa prehispánica. Donato Amado (comunicación personal, 2016) menciona siete caminos que llegan Machu Pichu. Efectivamente, uno de los siete caminos se dirige desde el oeste al lugar sagrado, es decir, desde las pampas/puente de *Pumachaka* el río Apurímac, por ende, el poder y valor simbólico del camino fueron para la dominación del Estado *Inka* por interés de incorporar nuevas tierras bajo su control.

Asimismo, deberíamos preguntarnos si estos caminos fueron dominados por el PHT o estos caminos siempre han sido construidos, reparados y utilizados por los naturales por las características de los sistemas constructivos locales pero materializados con ideas y bajo la dirección del Estado *Inka*. Probablemente, los caminos del área de estudio cambian de funcionalidad estratégicamente durante el proceso prehispánico, luego de la invasión española teniendo como bastión la región de Vilcabamba.

Un trazo de la red vial indispensable, conectaba dos espacios transcendentales del proceso *Inka* y pos *Inka* o neoinka, primero territorio de etnias locales controlado por los *Inka*, segundo espacio vigilado por los rebeldes *Inka*; la red vial principal que traspasa por el puente *Pumachaka* al parecer fueron el itinerario alterno al *qhapaq ñan* de Vilcashuamán a Cusco, utilizado por los disidentes *Inka* con el fin de examinar el accionar de sus enemigos.

Agradecimientos

En trabajo de campo y gabinete participaron Jesús Ccollana Pariona, Ronald Quispe Arroyo, Christian J. Vargas Arango (bachilleres) de la Escuela de Formación Profesional de Arqueología e Historia, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Nuestro reconocimiento a Camilo Ccaicuri, a los miembros de la Asociación Indígena Mayunmarca y a las autoridades de los distritos de Anco, Chungui, Oronccoy (Ayacucho) e Incahuasi (Cusco) por su apoyo al equipo de investigación.

Bibliografía

Añanca, W. y Canchari, M. (2009). *Prospecciones Arqueológicas en la micro cuenca del río Churruwayqu, Chungui–La Mar*. Informe de Práctica pre–profesional (PPAQ– 542), FCS de la UNSCH, Ayacucho.

Bertonio, L. (1956 [1612]). *Vocabulario de la Lengua Aymara*. La Paz: Don Bosco.

Bonavia, D. (1968). "Núcleos de población en la ceja de selva de Ayacucho (Perú)". En *Actas y Memorias*, XXXVII Congreso Internacional de Americanistas, Volumen I (75–83), Buenos Aires.

Bonavia, D. (1981). "Tello y la arqueología de la Ceja de Selva". En *Revista Histórica*, Volumen 5, Número 2, Diciembre, págs. 149–158, Lima.

Canziani, J. (2007). Paisajes Culturales y Desarrollo Territorial en los Andes. Cuadernos Arquitectura y Ciudad, N° 5. Departamento de Arquitectura y Urbanismo, PUCP, Lima.

Canziani, J. (2009). *Ciudad y territorio en los Andes contribuciones a la historia del urbanismo prehispánico*. FE – PUCP. Lima.

Carrera, P.; Farfán, G. y M. Gonzales. (2014 [1945/6]). Informe del viaje de identificación de fuentes arqueológicas realizadas sobre la cuenca del río Pampas, parte de río Urubamba y Piedra Saywite. En *Conchopata Revista de Arqueología*, N° 4, págs. 11–55. FCS de la UNSCH, Ayacucho.

Casaverde, G. y S. López. (2013). "Estructuras ortogonales en el Tawantinsuyu" En *Cuadernos del Qhapaq Ñan*, Año 1, Número 1, págs. 58–91. Lima: Proyecto Qhapaq Ñan, Ministerio de Cultura.

Chacaltana, S. (2015). "Los tambos incas: el caso de Camata Tambo, valle alto de Moquegua". En *Novum Otium*, Volumen 1, Número 1, pp. 51–54. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

Chacaltama, S; Arkush, E. y G. Marcone. (2017). *Nuevas Tendencias en el Estudio de los Caminos*. Conferencia Internacional en el Ministerio de Cultura. Editado por Sofia Chacaltama, Elizabeth Arkush y Giancarlo Marcone. Editado por el Ministerio de Cultura, Proyecto Qhapaq Ñan – Sede Nacional, Lima.

Cieza de León, P. (1973 [1553]). *La crónica del Perú*. PEISA. Lima.

Cobo, B. (1964 [1653]). Historia del Nuevo Mundo. Biblioteca de Autores Españoles, Tomos 91 y 92. Atlas, Madrid.

Del Valle, S. (2016). *Vilcabamba: El refugio sagrado de los Incas* (Del Viento). España.

Déodat, L.; Lecop, P. y C. Vivanco. (2010). "Prospección arqueológica en Chungui–La Mar, Ayacucho: Aspecto Metodológico". En *Revista Investigacio-*

nes, Volumen 18, N° II, págs. 130–142. UNSCH, Ayacucho.

Farfán, C. (2012). "El *Huanca* y su dimensión simbólica en la Arqueología de la Sierra Central". En *Arqueología y Sociedad*, N° 24, págs. 393–402. Lima.

García, J. J. (2009). Chungui Historia, economía y cultura viva. Compilador J. García. Seferis, Lima.

Gavazzi, A. (2003). Para una taxonomía de la arquitectura ceremonial del mundo andino precolombino. C.M.H.L.B. *Caravelle*, 81, 5–28.

Gavazzi, A. (2010). *Arquitectura Andina: Formas e historia de los espacios sagrados* (Apus Graph).

González, J. E. (1979). "Estudio de los Chancas". En *Investigaciones* Tomo I, págs. 55–73. UNSCH, Ayacucho.

González, J. E. (1992). "El Señorío de los Chancas". INDEA, UNSCH. Ayacucho.

González, J. E.; Pozzi–Escot, D. y C. Vivanco. (1988). *Área Histórica Chanka*. UNSCH, Ayacucho.

González Holguín, D. (1989[1608]). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quechua o del Inca*. UNMSM, Lima.

Gonzalo, G. (2009). "Las Huacas del Tráfico. Arquitectura ceremonial en rutas prehispánicas del desierto de Atacama". *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, Vol. 14, N° 2, págs. 9–38, Chile.

Guaman Poma de Ayala, F. (1969 [1615]). *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Casa de la Cultura del Perú, Lima.

Guzmán Ladrón de Guevara, C. (1959). "Algunos Establecimientos Incas en la Sierra Central Hoyas del Mantaro y del Pampas". En *Centro de Estudios Histórico – Militares del Perú*. Actas y Trabajos, Págs. 243–252. II Congreso Nacional del Historia del Perú, (Época Prehispánica), 4 – 9 de agosto de 1958, Volumen I, Lima.

Huertas, L. (1972). Luchas Sociales en Huamanga: 1972 – 1830. Tesis Doctoral en Historia, UNMSM, Lima.

Huertas, L. (2009). "Mayunmarca, 1720". En CHUNGUI Historia, economía y cultura viva. Compilador J. García, págs. 65–68. Seferis, Lima.

Husson, P. (1992). De la Guerra a la Rebelión. Huanta, Siglo XIX. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", IFEA y Patrick Husson, Cusco

Hyslop, J. (1992). *Qhapaqñan: El sistema vial inkaico*. (Primera). Lima: INDEA – Petróleos del Perú.

Jiménez, E. (2005). *Chungui: Violencia y trazos de memoria–Comisedh*. Lima: COMISEDH.

Lumbreras, L. (1959). "Sobre los Chancas", en: *Actas del II Congreso Nacional de Historia del Perú*, Tomo I, págs. 221–242. Centro de Estudios Histórі-

co–Militares del Perú. Lima.

Meddens, F. y C. Vivanco. (2005). "The Chanca Confederation; Political Myth and Archaeological Reality". En *Xama*, Publicación de la Unidad de Antropología, INCIHUSA CONICET CRICYT, Vol. 15–18, 71–99. Mendoza Argentina.

Navarro del Águila, V. (1983). *Las tribus de Ancku Wallokc*. Atusparia, Lima.

Palomino, S. (1978). "El Puente Colgante de Sarhua". En *Tecnología Andina*. Rogger Ravines, editor, págs. 653–658. IEP, Lima.

Raymond, J. S. (1985). "Quechuas y Chunchos: Ethnic Boundaries in Eastern Perú". En *Status, Structure and Stratification: Current Archaeological Reconstruction*. M. Thompson y otros, editores, pp. 39–50. Asociación de Arqueología de la Universidad de Calgary, Canadá.

Regal, A. (1936). *Los Caminos del Inca en el antiguo Perú*. Sanmartí, Lima.

Regal, A. (1972). *Los puentes Inca en el antiguo Perú.* Gráfica Industrial, Lima.

Saintenoy, T. y H. Gallegos. (2008). *Proyecto Arqueológico "Valle del río Apurímac"*. Informe elaborado para presenta al INC de Lima.

Sánchez, Julio S. (2015). "El misterio de los huancas, una aproximación a la cosmovisión andina desde el cerro Pariahuanca". En *Revista electrónica de Arqueología* PUCP Vol. 7, N° 14, págs. 1–24. Lima.

Santillana, J. I. (2002). "Chancas e incas: un nuevo examen". En *El hombre y los Andes Homenaje a Franklin Pease G. Y.*, tomo II, págs. 553–566. Editores Javier Flores y Rafael Varón. IFEA, BCP y Fundación Telefónica. Lima.

Santillana, J. I. (2012). *Paisaje sagrado e ideología inca Vilcas Huaman*. Institute of Andean Research, New York y FE PUCP, Lima.

Santo Tomas, D. (1951 [1560]). Lexicón. UNMSM. Lima.

Tosi, J. (1960). *Zonas de vida natural en el Perú y memoria explicativa*. Lima: Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas de la OEA Zona Andina.

Urrutia, J. (s/f). *Anco y Chungui, territorio e historia s. XIX–XX*. Lima: IEP.

Valdez, L.; Vivanco, C. y C. Chávez. (1990). "Asentamientos Chanka en la Cuenca del Pampas y Qaracha (Ayacucho)". En *Gaceta Arqueológica Andina* Nº 17, Vol. V, págs. 17–26. INDEA, Lima.

Vidal, P. (1981). *Geografía del Perú. Las ocho regiones naturales del Perú* (Séptima). Lima: Universo.

Vivanco, C. (2004a). "Pukara Llaqtas: Fortalezas en Tiempos de Chaqwa watas, época Chanka". En *Investigaciones en Ciencias Sociales*, Año 2, Nº 2. UNSCH, Ayacucho.

Vivanco, C. (2004b). "Ushnu o lugares sagrados del imperio Inka en territorio Chanka, Ayacucho (Perú)". En *Investigación*, Año 12, Vol. 12, págs. 149–

159. UNSCH, Ayacucho.

Vivanco, C. (2005). "El tiempo de los purun runas o chankas en la cuenca de Qaracha, Ayacucho". En *Pasiones y Desencuentros en la cultura andina*, Comp. Hiroyasu Tomoeda y Luis Millones, págs. 13–29. FE – CRP.

Vivanco, C. (2010). "Estudio de Usnus del Tawantinsuyo. Espacios sagrados en territorios estratégicos de Ayacucho". En *Investigación*, Volumen 18 (2), págs. 81–93. UNSCH. Ayacucho.

Vivanco, C. (2009). P*royecto Arqueológico Chungui, La Mar– Ayacucho*. INC, Lima.

Vivanco, C. y Aramburu, D. (2015). "El Usnu Inka de Punki, Anco, La Mar–Ayacucho: Ara de veneración entre pueblos de cumbres". En *Alteritas Revista de Estudios Socioculturales Andino Amazónicos*, Año 4, N° 4; págs. 105–144.

Vivanco, I. (2014). *Prospección arqueológica en la quebrada de espinco: la interacción entre la sierra y ceja de selva en Chungui – La Mar, Ayacucho*. (Bachiller). Ayacucho: UNSCH.

Zuidema, T. (2010). *El calendario inca. Tiempo y espacio en la organización ritual del Cuzco*. La idea del pasado. Lima: FE– CRP – PUCP.

Zuidema, T. y G. Urton. (1976). "La constelación de la llama en los Andes peruanos". En *Allpanchis* 9, págs. 59–119. Cusco.

Wari, ciudad prehispánica compleja en el área andina

Ismael Pérez Calderón[1]

Introducción

Quince siglos después de Chavín, cuando en el medio oriente se puso fin al imperio romano de occidente y cuando en el antiguo México se construía Teotihuacán, en los Andes centrales o área nuclear andina, los waris iniciaron un ambicioso proyecto de urbanismo con una red de caminos para unificar a diferentes pueblos y santuarios de casi toda la costa, desde Tacna hasta Piura, en la sierra desde Cajamarca hasta Puno y la ceja de selva desde la cuenca del río Urubamba en el Cusco hasta Chachapoyas en San Martín, colindante con los Andes septentrionales, por el norte y con los Andes centro–sur o "circuntiticaca" y meridionales, por el sur. Territorio Wari, catalogado como uno de los imperios más poderosos y de mayor expansión en el mundo prehispánico, que sintetiza el proceso del urbanismo expuesto en Caral y otros monumentos de los períodos Arcaico, Formativo y Desarrollos Regionales que se iniciaron hace aproximadamente 3000 años a.C. El quechua y aymara son los idiomas atribuidos al Estado Wari, con su capital política y administrativa en Ayacucho, que perduró por más de 400 años (Siglos VI–IX d.C.), desde donde se impartía los progresos obtenidos en el arte, ciencia y tecnología expresados en la construcción de ciudades, caminos, textiles, cerámica, orfebrería y el poder político para el control de recursos existentes en las diferentes regiones conquistadas y anexadas.

1 Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, zismaelunsch@hotmail.com.

Ubicación y extensión

La ciudad de Wari se caracteriza por estar establecida en un suelo de compleja morfología con depósitos de rocas sedimentarias y volcánicas erosionados por factores fluviales y tectónicos que han modelado mesetas, quebradas y ríos con afloramientos de arcillas plásticas, arenas, cantos rodados, lavas volcánicas y rocas eruptivas, del flanco occidental de la cadena montañosa del *Rasuwillca*. Wari ocupa una zona rodeada por volcanes apagados como Molinuyoc, San Cristóbal, la Mesa y Churo, configurando el paisaje que vivieron nuestros antepasados desde hace más de 15,000 años, según los restos encontrados en la cueva de Pikimachay (Mac Neish *et al*, 1981). Las estructuras se encuentran levantadas sobre restos de las culturas Huarpa, Tiwanaku y posiblemente de otras civilizaciones que hasta la mitad del primer milenio de la presente era cristiana habían logrado establecerse en el espacio que ocupa la antigua ciudad de piedra, que abarca una extensión aproximada de 600 hectáreas correspondiente al núcleo urbano con arquitectura de carácter monumental.

Conocimientos previos

Wari ha permanecido en el conocimiento de la historia de Ayacucho desde los siglos XVI y XVII en que los cronistas P. Cieza de León (1996) y B. Cobo (1892) dan las primeras referencias de estructuras preincaicas; en los siglos XVIII y XIX, Montesinos (1640) y LLano Zapata (1763)– citado por M. Jiménez en un comentario a la obra de B. Cobo (1892)– mencionan a ciertas piedras con petroglifos y edificaciones subterráneas. El viajero norteamericano E. Squier (1888), repite la versión de Llano Zapata sobre los edificios subterráneos del área denominada Monjaschayoq. En 1888, L. Carranza, como resultado de la búsqueda de restos arqueológicos con arquitectura resaltante en la parte baja del valle de Huamanga entre los poblados de Santiago del Paraíso, Conoc, Kayarpachi, Llamoqtachi, Pacaycasa y Huayllapampa, da cuenta que en el ámbito de los dos últimos poblados existen grandes murallas que por la cercanía al río Viñaca o Vinaque confirma lo planteado por Cieza de León, agregando además de la existencia de monolitos o esculturas líticas de influencia Aymara (Tiwanaku).

La primera mitad del siglo XX, fue preocupación de varios intelectuales ayacuchanos por conocer más sobre la ciudad de piedra, entre ellos Arca Parró (1923) quien es el primero en denominar Wari o Huari, Flores (1944) realiza trabajos exploratorios y Cabrera (1939) recoge información etnográfica. A partir 1931 se abre el interés científico con la visita de J. C. Tello y sus posteriores trabajos en 1942 (Tello, 1942, 1970 y 2014), cuyos apuntes y notas de campo acaban de ser publicados por el Museo de Antropología y Arqueología de la Universidad Nacio-

Fotografía aérea de zona monumental o núcleo urbano de la ciudad de Wari (IGM 1962).

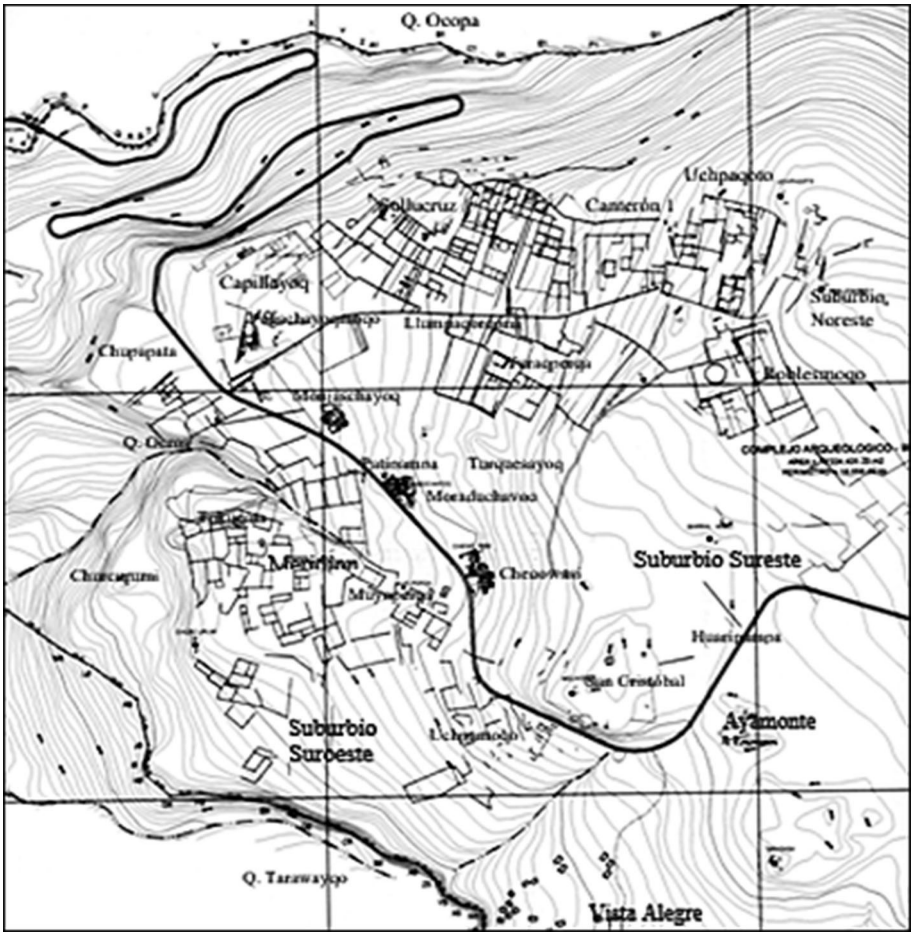
nal Mayor de San Marcos, los trabajos de Tello, motivaron seguir hurgando en Wari, de manera que Bustamante (1950) alcanza algunas referencias sobre ocupación doméstica. Rowe, Collier y Willey (1950) visitan el lugar, de igual forma Larco (1948) y Menzel (1968). Schaedel (1948) estudia la Litoescultura o los monolitos. Bennett (1953, 1954) excava en varios sectores, Lumbreras (1960, 1961, 1969, 1974, 1980, 2007, 2010 y 2011), aparte de estudiar la cerámica recolectada por Tello, excava en Ushpaqoto y sistematiza la información existente. Benavides (1976, 1979, 1984 y 1991) realiza excavaciones en el sector Cheqo Wasi, donde A. Flores (1982) analiza la cerámica y Valladolid (1983) la arquitectura, Solano y Guerrero (1981) trabajan bajo la dirección de Abelardo Sandoval en Monjaschayoq. Stone (1984) y López (2008) se interesan por el estudio del material lítico de la zona monumental.

González (1981 y 1982), Bragayrac (1991) y Bragayrac y González (1982) excavan Vegachayoq, definen un conjunto de estructuras que la denominan Templo Mayor. González y Gálvez (1976 y 1987) exploran la periferia cercana, González y Rivera (1983 y 1983 a) hacen el estudio del árbol Pati y de los monolitos. González y Bragayrac (1983 y 1986) definen el área ceremonial de Wari, Brewster–Wray (1983) da cuenta de excavaciones junto a la carretera. Cook (1994) trabaja la iconografía de la cerámica procedente del sector Moraduchayoq. González et al. (1996) informa de las investigaciones en sector de Vegachayoq Moqo. Isbell (1971, 1972,1978, 1884, 1985, 1988, 1991, 1997 2001, 2001a y 2004) introduce el término imperio, trabaja en Huari y generaliza la información existente, Isbell y Schreiber (1978) ponen en debate si Wari fue un estado, Knobloch (1976, 1983 y 1991) estudia la cerámica Huarpa procedente de Wari. Williams y Pineda (1985) estudian la arquitectura Wari que existe desde Ayacucho hasta Cajamarca. Isbell y McEwan (1991) hacen una historia del monumento. Pozzi Escot (1991) entrega una visión general del imperio Wari. Williams (2001) estudia el trazo de la ciudad con relación a otros monumentos, José Amorín (1996) excava en los perfiles cortados por la carretera en cuyos niveles inferiores encuentra ocupación Huarpa, Pérez (1995 y 2000) informa de los trabajos en el área del actual museo de sitio y en Monjaschayoq, donde Cervantes (2013) se encarga del estudio de la cerámica. González y Mesía (2001) abren discusión sobre Wari como imperio.

En lo que va del tercer milenio o siglo XXI se ha vuelto a intervenir Wari con diferentes clases de proyectos, Pérez (2005a) ejecuta la evaluación de estructuras cortadas por la carretera que cruza la ciudad de Wari, labores que fueron complementadas con excavaciones de emergencia bajo la dirección de Elena Goicochea y Alejandra Figueroa, donde Hinostroza (2012) y Palomino (2007) analizan parte de los materiales procedentes del sector Moraduchayoq, luego (Pérez, 2006; Pérez y Salvatierra, 2012) realizan el reconocimiento con excavaciones restringidas del canal de agua que abastecía a la ciudad de Wari, con cuya información Salvatierra (2010) inicia el estudio de la red hidráulica. Roca (2013) y Guerreros (2013) bajo la dirección de Ernesto Valdez excavan dos sitios periféricos al núcleo urbano de Wari, Ochatoma (2011) lleva a cabo excavaciones en Vegachayuq Moqo, al igual que Valdez (2011) en la periferia del área monumental y Cabrera (2013), entre los sectores de Vegachayoq y Monjaschayoq, en cuyos proyectos trabajaron varios estudiantes y egresados, entre los que figuran Ccaipani (2013), Anays Amorin (2014), Z. Palomino (2013), Sulca (1013), Huamán (2013), Asto (2013), Aybar (2013), etc. Paralelo a lo cual, Pérez y Gallardo (2012) estudian el material textil procedente de Vegachayoq, y Pérez (2013, 2014) presenta parte del potencial arqueológico que existe en el entorno de la ciudad imperial. Por otro lado, Ochatoma y Cabrera (2013 y 2016), Ochatoma, Cabrera y Mancilla (2016)

alcanzan los resultados preliminares de las excavaciones en la denominada área sagrada, con lo cual podemos calcular que el área excavada hasta la actualidad en Wari no se llega al 1% de las 600 hectáreas y que apenas se ha trabajado el núcleo urbano o área monumental, lo que sirve de fundamento para considerarla como una ciudad de piedra enigmática.

El tejido urbano de la ciudad



Mapa 2: Plano general del núcleo urbano de Wari (Lumbreras 2010).

La ciudad de Wari tiene un área urbana de aproximadamente 600 hectáreas con arquitectura de carácter monumental que sintetiza el más alto nivel de urbanismo gestado en los Andes centrales hasta el s. VII, con una distribución arquitectónica de crecimiento progresivo que se iniciaría en la parte baja en los sectores de Vegachayoq–moqo, Monjaschayoq, Moraduchayoq, Cheqo Wasi, Muyo

Perqa y Quebrada Ocros para luego avanzar hacia la parte alta donde se ubican Campanayoc, Robles Moqo, Ushpa Qoto, Canterón y Royac Perqa, separados por amplios espacios que debieron funcionar como plazas públicas a las que convergen caminos, configurando una suerte de dualidad urbana, un tanto semejante al *hanan* y *urin* de la vieja ciudad de Huamanga y, a la tradicional división de barrios en Quinua, esta estructura urbana, tal como se percibe tendría su origen en la ciudad de Wari.

Es evidente que la distribución del conjunto de formas y volumetría arquitectónica, con muros, recintos, terrazas, montículos, canchones, áreas con materiales de superficie (cerámica, turquesa y obsidiana), y unidades excavadas expresan el funcionamiento de diferentes actividades sociales como viviendas, culto, enterramiento, almacenaje y producción de artesanías en cerámica, piedras semipreciosas, tejido, metales, trabajos en madera y otras manualidades. El trazo de la ciudad es planificado y obedece a una lógica y razonada estructura urbana en la categoría conceptual que el término ciudad implica para cualquier parte del mundo; sin embargo, existen algunos investigadores que piensan que el modelo ciudad es europeo y que los españoles la introdujeron.

Por esta razón y para conocer mejor las partes de la trama urbana y la funcionalidad de la ciudad de Wari, en esta oportunidad hacemos referencia de algunos componentes arquitectónicos poco conocidos tales como:

La gran muralla

Sólida estructura compuesta por muros adosados, que insinúan haber sido hechos en diferentes épocas, tiene 4.50 m de ancho, 5 m de alto y más de 500 m de largo dispuesta en la parte alta a modo de fortificación, haciendo inaccesible el lado noreste de la ciudad desde el cerro San Cristóbal hasta Robles Moqo (Campanayoq) y Ushpa Qoto donde hay vestigios de otras murallas que circundan a la ciudad. Por el ancho en que termina la parte superior de la muralla y su asociación con ciertas salientes o plataformas escalonadas, dispuestas a modo de bastiones, no cabe duda, que fue utilizada como camino "epimural" para vigilar a la ciudad de posibles ataques o invasiones, pero también como defensa, si consideramos el volumen de agua que se acumulaba en la qucha de Huari Pampa.

Zonas residenciales o "palacios"

Las excavaciones realizadas en la parte baja de la ciudad han permitido exponer diferentes clases de estructuras de recintos cuadrangulares y rectangulares con pisos blancos hechos de diatomita, paredes enlucidas pintadas de blanco y rojo, algunos con hornacinas y con accesos laterales que conectan a espacios menores

utilizados como viviendas y labores artesanales, deducidos por la presencia de restos culturales asociados a la superficie del terreno, donde debieron de vivir determinados grupos de poder. Algunas de los ambientes excavados aparecen cubiertas intencionalmente con escombro, indicadores del abandono ritual, detalle que no se observa en las edificaciones de la parte alta, donde se puede percibir la distribución de diferentes sectores con arquitectura planificada de varios pisos, caso del sector Canterón, cuyas estructuras aparecen distribuidas en forma de pabellones con calles, pasadizos y patios. Este es el sector que probablemente sirvió de modelo para el desarrollo del urbanismo en las capitales provinciales.

Las grandes plazas

Grandes espacios intermedios que separan a la parte alta (*hanan*) y baja (*urin*) de la ciudad. Observando desde la muralla, localizamos por lo menos grandes espacios abiertos, que pueden haber sido plazas, una en la parte baja delimitada por murallas adyacente a los sectores de Sullu Cruz, Capillayoq, Vegachayoq y Monjaschayoq y dos en la parte alta junto a los sectores Ushpa Qoto, Canterón, Cheqo Paccha, estas últimas a modo de plataformas. Todos son espacios como para albergar a multitudes de gente que debieron llegar en épocas de festividades, desde los diferentes confines del Imperio, trayendo productos para trocar o intercambiar como la turquesa de Arequipa y Moquegua, la cerámica de caolín desde Cajamarca, spondylus de la costa norte, mariscos y moluscos de la costa sur y quizá otros productos del altiplano, la sierra oriental y la costa central del

Paredes de 3 a 4 niveles en la zona norte del área monumental.

Perú. Estas plazas públicas aparecen en las fotos aéreas, a pesar de ello, no se ha dado la debida importancia, a tal punto que algunos investigadores planean la inexistencia de dichos espacios abiertos dejando en duda la traza urbana de la ciudad.

Muros que sectorizan la zona central del núcleo urbano.

Paredes con piedras salientes Ángulos que delimitan espacios.

Los basurales

En la ciudad de Wari habían lugares apropiados para la acumulación de desechos sólidos o desperdicios, en cuyas cercanías vivía quizá la masa trabajadora que construyó la ciudad, forman parte de estas áreas contextuales o botaderos de basura, las laderas de Sullu Cruz, quebrada Ocros, cerro San Cristóbal y Robles Moqo, donde se percibe abundantes fragmentos de cerámica, al parecer rotos en las grandes festividades, conjuntamente con restos óseos, conchas de mar, caracoles terrestres, como parte de la comida o dieta alimenticia y artefactos líticos utilizados en diversas actividades artesanales y domésticas.

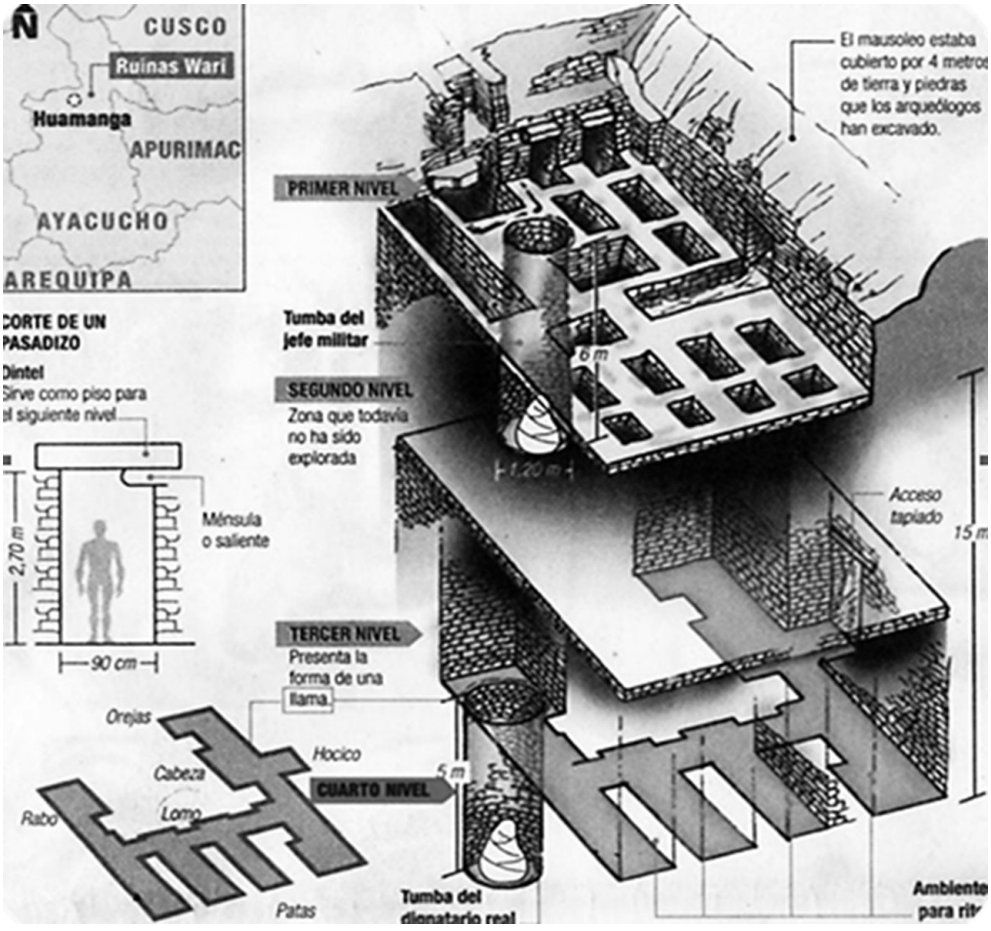
Tumbas y galerías

En la ciudad de Wari, varios son los lugares que presentan restos de tumbas y galerías subterráneas, algunas profanadas convertidas en grandes hendiduras o socavones, visibles en diferentes partes o secciones del área nuclear urbana, tres de estas hondonadas fueron registradas por J. C. Tello en 1942, indican la presencia de estructuras subterráneas con restos de tumbas y galerías de carácter funerario, como las descubiertas los sectores Cheqo Wasi y Monjaschayoq.

Mausoleo real del imperio Wari y detalle de los interiores con techos megalíticos

La limpieza inicial de uno de estos espacios hundidos en Monjaschayoq puso al descubierto un conjunto de galerías asociadas con tumbas para enterramiento de personajes de elevada jerarquía social. Una de las galerías (tercer nivel) tiene una planta que evoca la forma de un camélido, se encuentra a más de 10 m de

profundidad bajo el nivel de la actual carretera, tiene paredes y techo de piedra labrada, ensambladas magistralmente y pintada de blanco, con acceso por el lado que corresponde a la boca del camélido (llama) y siguiendo por angostos pasadizos el trazo que representa a las patas y lomo del camélido, incluyendo el rabo donde se encuentra la tapa de una tumba circular (cuarto nivel), que tiene más de 3 m de profundidad, la cual si bien ha sido profanada, su construcción permite advertir que viene a ser el lugar de entierro de uno de los jerarcas o gobernantes del Estado imperial Wari, cuyos restos de esta y otras tumbas asociadas a la estructura del mausoleo fueron profanadas durante la época colonial. En recientes excavaciones de Cabrera (2013) en la hondonada mayor o primera cisterna (Tello, 2014) de Monjaschayoq, se han descubierto restos de otras galerías y estructuras funerarias de piedra labrada.



Reconstrucción hipotética de los niveles subterráneos del mausoleo real, el tercer nivel evoca la forma de camélido (El Comercio, 1998).

Arquitectura de piedras talladas en las edificaciones funerarias de los sectores de Cheqo Wasi e Infiernillo, zona ceremonial del Wari.

Montículos o huacas

Emergen en el paisaje urbano a manera de pequeñas colinas o promontorios, cubiertos de tierra y escombros, uno corresponde al sector de Vegachayoq localizado al suroeste de Capillayoq, está compuesto de tres módulos escalonados dispuestos en forma de "U" abierto hacia el lado noroeste, donde Bragayrac y González (1982), González y Bragayrac (1983,1986) definen un conjunto de estructuras dispuestas alrededor de un recinto en "D", con acceso en el lado recto orientado hacia el norte, el interior con 18 hornacinas y aunque no se haya excavado contextualmente hasta el nivel de los pisos sus descubridores la denominaron Templo Mayor. La mayor parte de esta estructura permanece aún bajo el escombro que cubre a los diferentes lados que forman un montículo escalonado, cuyo frontis occidental presenta restos de pintura mural como los templos mochicas de la costa norte. Las excavaciones de Ochatoma (2011) confirman el planteamiento de estructura ceremonial con nuevos componentes de construcción y uso desde el periodo de los Desarrollos Regionales (Huarpa) hasta el abandono de la ciudad en el período del Imperio Wari. Un segundo montículo se ubica en el sector Turquesayoc (zona central) y otro en Ushpa qoto (parte alta de la ciudad), este último tiene aparente forma en "U", con el lado abierto orientado hacia el norte.

Red de canales y drenajes

Son visibles con facilidad en los perfiles del área monumental cortados por la actual carretera, servían para conducir el agua de uso doméstico y ceremonial, así como para evacuar el agua acumulada en tiempo de lluvia. En los sectores excavados los canales están asociados a pequeñas cajas para la limpieza y control, estos están hechos con piedra labrada y sin labrar tienen corte transversal en forma de "U", llevan tapas de lajas sobre los que descansa los rellenos de tierra que forman los pisos, en otros casos los canales son abiertos y están asociados a patios y plazas. También hay canaletas hechas en lava volcánica (puzulana) y posiblemente tuberías de piedra, como los encontrados en red de agua de Ayacucho colonial.

En el ángulo suroeste del templo mayor, sector de Vegachayoq, existe un drenaje que tiene más de 1.50 m de profundidad por donde drena el agua que se acumulaba en los patios, conforme ahora se sigue usando sin saber porque lado sale, con seguridad cruza la muralla que delimita el lado oeste del referido templo. En Cheqo Wasi existe otro, es cerrado pasa por el centro de un callejón y se proyecta en dirección al cauce longitudinal de la quebrada Ocros. La mayoría de canales y drenajes que aparecen en los perfiles del terreno cortado por la carretera presentan dos a tres capas de sedimento ocasionado por fuertes lluvias que debió obstruir el funcionamiento de la red hidráulica en toda el área urbana.

Drenajes subterráneos de la zona urbana de Wari para evacuar las aguas de lluvias a la quebrada Ocros (Archivo PIA, 2018).

En Monjaschayoq existe un conjunto de canales de piedra, algunos tienen corte circular a manera de "tubos líticos" de 50 cm de largo como para ser unidos, el problema de estos elementos líticos es que no han sido encontrados en contextos arquitectónicos, por lo que suponemos que fueron hechos en la época colonial (Pérez, 2000), para las iglesias y casonas de la vieja ciudad de Huamanga, fueron tallados en piedras extraídas de los niveles superiores del mausoleo real, como se puede por la presencia de piedras en proceso de tallado y el abundante desecho del material pétreo disperso en la superficie del lado sur del indicado mausoleo.

Cuevas y abrigos

En la parte alta de la ciudad de Wari, destaca en primer orden la cueva del Infiernillo, seguida de las cuevas de Machaypampa, Intipunku y Canterón en el cerro San Cristóbal, en las inmediaciones se encuentra las cuevas de Gálvez Chayoq, Hatuspunku y Ayamonte, Rayusca, Wallpaqasa, etc. La cueva del Infiernillo tiene entrada misteriosa con un bloque de piedra parada dispuesta a manera de *wanka* en el centro del acceso que conduce a dos cavidades, la cavidad del lado izquierdo tiene más de 100 m de largo con una altura promedio de 5 a 8 m que va disminuyendo a medida se avanza con ayuda de linternas, mientras la cavidad del lado derecho es más corta. Se trata de socavones que contienen arcilla para la producción de cerámica, los waris la utilizaron como canteras al igual que Rayusqa, y Wallpaqasa, asociadas a restos de una antigua qucha, que abarca toda la zona de Huaripampa, convertida actualmente en chacra.

Piedra parada como altar o huanca en el interior de la cueva Machaypampa en el Cerro San Cristóbal, lado este del área urbana.

La cueva Machaypampa, tiene el aspecto de una gruta o altar, conserva en su interior (a semejanza del infiernillo) una piedra o wanka rodeada de piedras menores donde al parecer se realizaban ritos y ceremonias durante la entrada o poniente del astro sol, por la orientación de la cueva y patio frontal para reuniones festivas de la población urbana de Wari. Algo parecido debió de llevarse a cabo en la cueva Intipunku (Salida del sol) en el lado sureste del cerro San Cristóbal cerca del lugar donde se origina la quebrada Tarahuayqo que delimita el lado sur del área monumental.

Las canteras

La geología de Wari, indica que la ciudad fue trazada en un espacio con abundante piedra, resultado de una erupción volcánica que formó el paisaje que actualmente se observa con laderas, peñas y piedras dispersas alrededor de dos aparentes bocas o cráteres de volcanes, uno está en las zonas de Huaripampa y el otro en Retamapampa, de allí la facilidad para utilizar la piedra y convertir algunos sectores en canteras, donde existe huellas de extracción de las piedras y abundantes desechos. La cantera más grande es la que se ubica en el lado sur del cerro San Cristóbal, tiene forma de media luna y mide más de 60 cm de diámetro por 6 a 8 m de profundidad, presenta en su interior y entorno piedras en proceso de tallado como parte del trabajo hecho en la misma cantera. Los sectores de Trancaqasa, Walpaqasa, Qatuspunku y Torresmoqo fueron también canteras, este último se caracteriza por presentar grandes bloques de basalto en proceso

Una de las canteras en la parte alta del lado suroeste de Wari.

de tallado como si fuera el lugar de donde se extrajera la piedra para el tallado de monolitos. Aparte de las canteras señaladas existen otras más cercanas al área monumental en los lugares conocidos como Hatuspunku, Ayamonte, Huyaripampa y Wallpaqasa, con abundantes desechos de piedra, dentro de los que hay algunos cantos rodados que debieron ser utilizados como martillos, al igual que grandes bloques de piedras partidas mediante la técnica del "calentamiento", método tradicional que aún se mantiene en el trabajo colectivo de los pobladores del lugar.

Las quebradas de Ocopa y Checcllahuayqo que delimitan los lados norte y sur del complejo Wari fueron los lugares de donde se extraían los cantos rodados para morteros moledores, batanes y piedras para los muros, al igual que la arcilla para la cerámica, grava, arena y quicato (diatomita) para la construcción de pisos, enlucidos, morteros y rellenos arquitectónicos.

Los monolitos

Esculturas hechas en roca basáltica procedente de la misma ciudad de Wari, el cronista Marco Jiménez de la Espada en un corto pie de página en la crónica de Bernabé Cobo (1892: 110), señala, que "*Por los años 1637 en el pueblo de Quinua, que dista a dos leguas de Guamanga, se descubrió casualmente un palacio subterráneo con grandes portadas de piedra y suntuosos edificios... Había varias estatuas de piedra con figuras de hombres que, á manera de peregrinos, traen a la espalda colgados los sombreros…*". Esta fuente cronística se refiere al parecer a las esculturas de piedra conocidas como monolitos registradas por Julio C. Tello en 1942 en la casa hacienda de Huacaurara, las mismas que fueron llevadas a Ayacucho por don Guillermo Wong Gutiérrez en la década del ochenta, ahora forman parte de una sala especial en el Museo Regional Hipólito Hunanue. Estas estatuas son de tamaño natural, representan personajes masculinos y femeninos ataviados con vestimentas especiales adornados con cinturones, gorros y otros elementos propios de personajes vinculados con la religión son, por tanto, imágenes de sacerdotes y sacerdotisas con claras expresiones de pasividad y ferocidad; existe también la representación de un puma sentado con colmillos entrecruzados y mirada hacia el frente, este último procedente del sector de Cheqo Paccha junto a Canterón en la parte alta de Wari.

La técnica del tallado de las estatuas es la planimetría a partir de bloques de piedra de forma cuadrangular, ninguna de las estatuas procede de contextos excavados, se supone que estuvieron asociados a lugares de culto en el núcleo urbano de Wari o en áreas cercanas de culto. En un colegio del pueblo de Pacaycasa, existe una estatua que mide de 95 cm de alto por 60 cm de ancho, representa a un personaje anciano con gorro de 4 puntas, turbante y vestido con cinturón, lle-

va en la mano derecha un bastón, el cual está fragmentado, y el brazo izquierdo extendido verticalmente hasta la altura del muslo, hasta donde se conserva la estatua de aparente rostro femenino o sacerdotisa Wari. A diferencia de las demás estatuas, está labrada en lava volcánica (puzolana) propia de la zona, y es considerada por algunos pobladores como el patrón o *tayta* del pueblo de Pacaycasa. Restos de otro monolito permanecen diseminados en los alrededores de la casa hacienda en Huayllapampa.

Estatuas o monolitos Wari expuestos en museo Regional de Ayacucho.

Las estatuillas son hechas en turquesa o crisocola, representan a personajes masculinos y femeninos de alto rango social, vinculados con el poder político y religioso del Estado Wari, llevan vestimenta y atuendos que indican pertenecer a diferentes agrupaciones étnicas que gozaban de cierto poder administrativo en la sociedad Wari, aunque también existen personajes con las manos atadas que parecen representar a prisioneros y otros con escudos y armas que representan a guerreros. Existe un registro de más de 100 estatuillas o figurillas, en un mayor porcentaje proceden del hallazgo contextual de dos ofrendas al interior de una estructura en el sector central de Pikillacta, otras proceden de la misma capital imperial, colecciones privadas y museos como los registrados en 1942 en el Museo de la Municipalidad de Huanta (Tello, 2014) y la estatuilla de un guerrero con

escudo en la mano derecha que misteriosamente desapareció el año 1999 de la vitrina de exposición del museo regional Hipólito Hunanue. Las estatuillas de Pikillacta se encuentran en Madrid y Cusco, y otras están en los museos de EE.UU. y gran Bretaña. Mayores referencias sobre las estatuillas o figurillas se pueden encontrar en los trabajos de Cook (1985 y 2001).

Los caminos

Diferentes caminos integran a Wari con otros pueblos aledaños de los valles del Huarpa, Pampas, Mantaro y Apurímac, a través de estos con otros lugares más distantes, vestigios que debieron de servir de modelo para la integración del área andina varios siglos después por el imperio del *Tawantinsuyu*. Gran parte de estos caminos que vienen siendo reutilizados por los pobladores de los actuales centros poblados periféricos, enlazan a diferentes asentamientos locales establecidos en las cimas, laderas, abras de las colinas y planicies que rodean de manera general al complejo Wari, en algunos casos existen graderías asociadas a plazas o espacios abiertos que separan a dos o más colinas, en otros los caminos van en zigzag armonizando con los andenes que integran complejos sistemas agrícolas, en ambos casos son empedrados, con descansos para facilitar el acceso hasta la cima, que muchas veces aparece amurallada y controlados con zanjas.

Uno de los caminos sale del sector Capillayoq, descendiendo las laderas y cruza el río Ocopa, saliendo a Pacaycasa, para ascender por Conchopata y Tablapampa con proyección a la vega y desde allí siguiendo el río Chihua hasta la ciudad de Azángaro en la parte baja del valle de Huanta, se caracteriza por estar delimitado con piedras paradas en ambos lados, en las partes planas, mientras que en las laderas y acantilados aparece asociado con graderías, descansos, drenajes y altos muros de contención con parapeto y otras formas de arte, ingeniosamente acondicionados a peñas y barrancos. En las quebradas de cauce temporal existen grandes lajas utilizadas como puentes mientras que en otras quebradas de cauce permanente debieron existir puentes colgantes, junto al camino existe plantas ornamentales como el árbol Pati y una variedad de azucena blanca que embellecen el paso de los caminantes. Los caminos que van hacia la selva siguen el cauce longitudinal de los ríos y cruzan transversalmente la cordillera del Rasuwillka, se encuentran asociados a una variedad de plataformas conocidas como ushnus, accediendo por los valles de Tambo y San Miguel se llega al directamente al Apurímac y desde aquí a la selva del Cusco, donde se encuentra el sitio Wari de Espíritu Pampa.

Camino Wari con detalle que da al abismo.

Abastecimiento de agua

Quienes visiten Wari en los meses de junio a setiembre, observaran de manera rápida un paisaje seco, pero si nos detenemos en los espacios verdes y espacios hundidos de su entorno veremos que estos forman parte de puquiales y *quchas* que existieron como condiciones materiales para vivir en esta zona de escasa agua. Wari ocupa el flanco occidental de la cordillera del *Rasuwillca*, donde la filtración de agua en las faldas de la cordillera es común desde Isqana y Luricocha hasta Matará, debido a que en la parte superior existen numerosas lagunas que dan origen a distintos ríos y quebradas de la cuenca del río Huarpa. La población urbana de Wari, establecida en el espacio rocoso delimitado por el borde de las laderas que forman el valle de Ocopa por el norte y Checcla Huayqo, donde resalta la qucha de Huaripampa, fue planificada con los servicios necesarios, caso de agua para el consumo humano y otras labores agrícolas, artesanales, ceremoniales y rituales.

Los Wari, conocedores del paisaje con la variada topografía que rodea a la ciudad, y siguiendo tal vez el canal trazado inicialmente por los Huarpas, condujeron el agua desde dos lagunas localizadas sobre los 4000 m en las alturas de Rasuwillka. El de mayor envergadura, es sin duda el canal conocido como Incapa Yarccan o Wari Perqa, tiene más de 30 km de extensión, nace en la laguna Yanacocha altura de Huamanguilla, recorre a tajo abierto las laderas de los

cerros Moyorina, Condorcocha, ingresando por la margen derecha y alimentando de aguas a diferentes quebradas, volviendo a salir aguas abajo por la margen izquierda de cada quebrada, hasta lograr una altitud aproximada de 3600 m en la quebrada Pallca de donde sigue hasta dar al reservorio de Lorensayoc en las parte baja de las pampas de Quinua o de Ayacucho (Pérez, 2010; Pérez y Salvatierra, 2012). Este canal luce en varios kilómetros empedrado, en algunos tramos descansa sobre bases de plataformas escalonadas, sobre todo en laderas escarpadas, aparece asociado a obras de arte como puentes, compuertas y cortes hecho en la misma roca de los cerros, con gradiente para mantener una adecuada conducción permanente de agua, tiene corte trapezoidal y mide cerca de 1.20 m de ancho por 80 cm de alto.

Detalle de los restos del canal que abastecía del líquido elemento a la ciudad e Wari.

El otro canal es de menor extensión, nace en la quebrada Condorcunca o Andrespata que se origina en otra laguna denominada Yanaqucha Chica, en las alturas de Quinua, presenta la toma a unos metros arriba de la compuerta del canal moderno, y los restos del antiguo canal van paralelo al canal de cemento, alimenta de agua al reservorio de Anansayoc, como lo hacía el viejo canal. Este reservorio de Anansayoc era apreciado hasta los primeros años de la década del noventa (siglo XX) como una qucha llena de totorales, con garzas y patos silvestres. Se localiza a poca distancia del reservorio Lorensayoc. Ambos reservorios

tienen compuertas de salida de dos canales que van a pasar por los lados sur y norte del pueblo de Quinua, para unirse en el lugar denominado Ojerumi, de donde continúa un solo canal hasta el cerro Churucana, bifurcándose en un ramal en dirección a la zona de Muruncancha y otra a Pampachacra.

El acueducto de Pampachacra

En Pampachacra entre la ladera del cerro Churucana y el lugar donde se ubica la excasa hacienda se forma el abra u hondonada de más de 100 m de largo que fue rellenada por los waris, en un espacio de 20 a 30 m de ancho, sobre el que se construyó una estructura escalonada con juros de contención que remata en una plataforma de 8 a 10 m de alto por donde pasa el canal que llega hasta la antigua casa hacienda, donde se bifurca en un ramal que va hacia Arcaico y Vista Alegre y el otro hacia Huacaurara, este último recorre al pie de las peñas del cerro Ancaypahua cruzando la naciente de la quebrada Chinche Huayqo, sigue por Tranca Qasa donde aparece cortado por la carretera que va hacia Quinua, proyectándose a los sectores Robles Moqo y Uspaqoto, en la parte alta de la ciudad, desde donde debe iniciar una compleja red de canales trazados previo a la construcción de plazas, patios, callejones, calles y otros ambientes ceremoniales y domésticos de la ciudad. El acueducto de Pampachacra es tecnológicamente semejante a los acueductos Mochicas de Ascope en el valle de Chicama y Pampa

Construcción escalonada del acueducto Wari de Pampachacra.

de Zaña en el valle del mismo nombre. Se trata de una colosal obra de ingeniería hidráulica, que por suerte se mantiene intacto y en actual uso, por el centro del canal se han instalado tuberías de agua potable que abastece a los poblados de Huacaurara y Vista Alegre.

Puquiales y quchas

Con el abandono de la ciudad de Wari, el paisaje que rodea cambió, como es de suponer, en la época Wari había mayor humedad con bosques tupidos alrededor de una serie de puquiales como los que existen en la naciente de la quebradas Chipingura y Carsala que surte del líquido elemento a las poblaciones actuales de Pampachacra, Llamahuillca y Huacaurara, tal como debieron aprovechar la población antigua establecida en el cerro Churucana y promontorios adyacentes de la parte alta de la ciudad de Wari. En las alturas de Huamanguilla, Quinua y Acos Vinchos existen también manantiales y lagunas, originan a quebradas y ríos que discurren a las cuencas del Huarpa, Pampas y Apurímac, y en las cercanías de la misma ciudad de Wari, había diferentes lagunas o quchas de las que solamente queda el fondo o lecho con excepción de las *quchas* de Acos Vinchos que aún conservan plantas y animales como parte de un singular ecosistema rodeado de asentamientos arqueológicos establecidos en la cima de los cerros contiguos como prevención de las inundaciones y derrumbes ocasionados por factores fluviales.

Vista panorámica de la laguna Yanaqucha, donde nace el canal que abastecía a la ciudad de Wari.

En la parte alta de la ciudad de Wari, se ubica el sector Haripampa, corresponde al lecho de una de las *quchas* de mayor extensión, allí había abundante totora, inea y junco. Al igual que aves como garzas, pato real, etc. Las *quchas* no solo eran lugares donde se acumulaba el agua, sino donde posiblemente la nobleza Wari debió pasear en balsas como los personajes que aparecen en la iconografía de la cerámica ceremonial de Conchopata. En la periferia sur destaca la *qucha* Tinco cerca de las fuentes termales de Suso, en el lado norte de Wari están las quchas de Ancohuillca y Molinuyoc, y al oeste Huayllapampa y otras en los alrededores de los actuales pueblos de Pacaycasa, La Vega, Huamanguilla, Quinua, destacando la laguna Yanaqucha en la puna de Huamanguilla y Quinua.

Tecnología agraria

Los waris heredaron de los huarpas, el conocimiento de la construcción de complejos sistemas de andenerías, asociados con reservorios, represas, canales, para aprovechar el agua de lluvia, lagunas, manantiales y filtraciones naturales, logrando convertir muchos lugares áridos en terrenos húmedos y productivos. Los cerros que rodean a la ciudad de Wari, si bien están erosionados, presentan restos de andenerías trazadas desde el borde de los ríos hasta la cima de las colinas, siguiendo las ondulaciones de la difícil topografía, en el lado norte del valle de Pacaycasa, las andenerías forman un complejo agrícola de aproximadamente 3000 hectáreas, hoy en día, accediendo al cerro Molinuyoq, por el poblado de la Vega, se percibe cabeceras de muros de contención de por lo menos un centenar de andenerías, irrigadas por canales asociados a cuatro quchas formadas en los cráteres del cono volcánico de Molinuyoq. Las andenerías presentan relleno de tierra orgánica traída de lugares distantes como las punas de la cordillera del Rasuwillka, de donde viene el agua que abastece a la actual población de Allpaorquna ubicado en el lado occidental de Molinuyoc.

Algo parecido existe en el lado sur de la ciudad de Wari, donde las andenerías y áreas de cultivo tiene como eje al cerro Churo, el cual conserva la estructura de tipo ortogonal de 280 m de largo por 180 m de ancho, construida con piedra volcánica del mismo lugar, cerca está la zona de Muruncancha con amplios espacios para la agricultura intensiva regada con canales de agua traída de las alturas de Huamanguilla y Quinua. Esta zona que ocupa el actual centro poblado de Muruncancha, presenta restos de una población Huarpa y Wari, relacionada con la ocupación en el cerro Churu o Tayta Orqo, rodeado de ojos de agua, canales y extensos campos para el cultivo formando el área o cinturón económico más cercano de la metrópoli imperial.

En el lado norte del valle donde se forma el río Ocopa con las quebradas Huamancura, LLamahuillca y Peticha, existen restos de una serie de canales, hechos

de canto rodado, recorren por el filo de los barrancos y se proyectan a espacios con andenerías construidas sobre masas de deslizamientos geológicos, indicando su posterioridad a estos eventos naturales recurrentes en toda el área que circunda a la vieja ciudad imperial. Los canales y andenerías de este lugar se encuentran asociados a una estructura ortogonal con pequeños recintos para posible almacenamiento de productos.

Los reservorios de *Tawaqucha*

Reservorios de agua Tawaqucha para irrigar las andenerías en los valles de Pacaycasa y Orcasitas, periferia noroeste de Wari.

Especial atención merecen los reservorios de *Tawaqucha*, localizados en Atuqpampa (fundo de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga), a 2 km pasando el centro poblado de Huayllapampa, por la carretera Ayacucho–Huanta, es una planicie cortada por la quebrada Compañía que separa los asentamientos de Hornuyoc y Chaqohuillca, donde existe las evidencias de cuatro colosales reservorios circulares de aproximadamente 100 m de diámetro por 4 m de profundidad, que almacenaban más de 100000 m3 de agua de lluvia y agua traída por canales desde la parte alta del lugar, para luego ser distribuida a un complejo sistema de andenes que bordean las laderas de los cerros que circundan los valles de la Compañía, Huayllapampa, Orcasitas y Pacaycasa, donde a la vez existe otras estructuras ortogonales, seccionadas por la carretera, dando impresión de haber sido *qullqas* (almacenes), o quizá residencia de un determinado grupo de poder encargado del control y administración de la producción, cuya distribución de agua y mantenimiento de las estructuras agrícolas debieron de

jugar un papel importante en el complejo agrícola construidos por los huarpas, posteriormente ampliado y mejorado por los waris, en respuesta al problema de la sequía y captación artificial de agua para mejorar el nivel de vida social y económica de la población urbana y rural de la ciudad imperial.

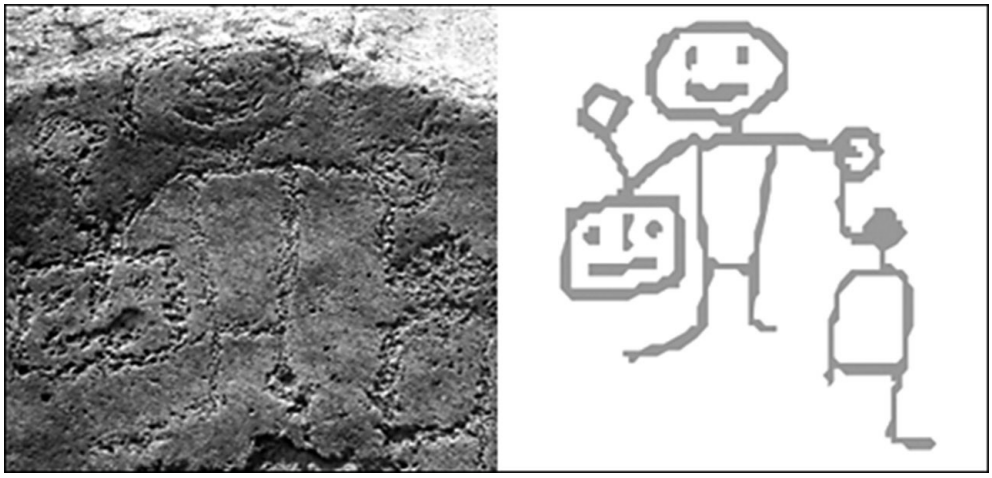
Arte rupestre

El arte rupestre como manifestación cultural aparece registrado tanto en el espacio que ocupa la ciudad de Wari como en el área y asentamientos periféricos que lo rodean, con evidencias de pinturas y petroglifos, así como una variedad de pocitos tallados en diferentes bloques de piedra dispersos en lugares cercanos a canteras de piedra y cuevas con los que guardan una relación cultural de la función social aún no esclarecida. Contamos con un registro aproximado de 500 piedras con petroglifos y pocitos, en los que de manera recurrente aparecen representaciones del árbol Pati, catalogada como una planta sagrada por las propiedades alcaloides que contienen las hojas, fue traída de algún lugar de la cuenca del Pampas y ahora abunda en toda la ciudad y alrededores. Otro de los diseños presentes son las culebras o amarus, figuras geométricas, puntos y escenas con figuras realistas como veremos más adelante.

Los pocitos (hoyos, concavidades o tacitas) tallados en la misma roca son por lo general de forma circular, unos de 5 a 30 cm de diámetro por 3 a 15 cm de profundidad y otros de menor tamaño a los que hemos denominado hoyuelos. Por la manera como están dispuestos, pensamos que son representaciones del paisaje astronómico, existen por ejemplo piedras con siete pocitos que podrían representar a la constelación de la Osa Mayor, o siete cabrillas, otras tienen tres pocitos como la constelación de las Tres Marías. Algunos pocitos están rodeados de hoyuelos como si se tratara de un astro mayor circundado por estrellas, lo más relevante es una piedra que contiene un petroglifo en forma de espiral, a semejanza de las fotos de las vías lácteas, difundidas por la NASA, que en el pensamiento o ideología andina significa el cosmos o el origen de la vida (Pérez, Cruz y León, 2010). Otro de los grabados, corresponde a la representación de un camélido en alto relieve en el sector de Churcurumi, la representación de una maqueta con ciertas formas de ambientes circulares, cuadrangulares y rectangulares, dispuestos de manera ordenada alrededor de espacios abiertos, asociados a caminos y canales, en el sector de Trancaqasa.

Especial atención merece la escena del petroglifo con figuras de un guerrero, navegante y danzante ubicado en el lado norte del cerro San Cristóbal, precisamente donde se inicia la muralla que protege la parte alta Wari (Pérez, 2012). El referido petroglifo está elaborado con la técnica del picado superficial, se percibe diseños escalonados alrededor de la figura de un posible guerrero que lleva en la

Piedra con siete pocitos que representa a la constelación orión o siete cabrillas y una espiral o cosmos.



Detalle de petroglifo y dibujo con representación del guerrero

mano derecha un aparente escudo con lanza, y en la mano izquierda la cabeza de un personaje o prisionero, en el centro está el diseño de una balsa con un personaje parado que se parece a un "navegante", rodeado también de otras figuras onduladas, y en el lado izquierdo está otro personaje que lleva en sus manos una especie de vara o bastón con el rostro aparentemente sonriente, este personaje presenta el cabello terminado en puntas, dispuestos a manera de rayos, el personaje está a la vez rodeado de otras figuras erosionadas, por la proyección de la vara o bastón que lleva en la mano derecha hace pensar que podría ser una soga

o látigo como los que se utiliza en algunas danzas, aun cuando esta figura podría ser una estilización o recreación del dios de los báculos que aparece en la portada del sol y en las vasijas ceremoniales encontradas en Conchopata y Pacheco.

Cabe anotar que las primeras referencias sobre petroglifos fueron escritas por Pedro Cieza de León, quien en 1550 al observar las ruinas que ahora denominamos Wari, puntualiza *y de estos y de otros edificios antiguos que ay en este reyno me parece que no son la traca dellos como los que los incas hicieron o mandaron hacer. Porque este edificio era cuadrado: y de los ingas largos y angostos. Y también hay fama, que se hallaron ciertas letras en vna losa deste edificio. Lo cual ni lo afirmo ni dexo de tener para mi que en estos tiempos pasados ouisse llegado aquí alguna gente de tal/juyzio y razón, que hiciese estas cosas y otras que no vemos* (Cieza de León, 1996: 249). Con relación a la referencia expuesta se puede deducir que el edificio cuadrado es el que ocupa el extremo oriental de Capillayoq o Capillapata y las letras de la losa, los petroglifos que existen la parte en la cara superior de un conjunto de piedra alineadas en la cima del montículo del sector de Vegachayoq–moqo. Con relación a su antigüedad, los petroglifos con representaciones del árbol Pati y algunos pocitos corresponden a la época Wari, mientras que otros deben ser anteriores, de las ocupaciones culturales previas, tal como indican algunas piedras con petroglifos que aparecen formando parte de la construcción de las murallas.

El árbol Pati

Planta andina, existe en la cuenca media y baja de los ríos Pampas y Apurímac, desde donde seguramente trajeron los Wari para ornamentar la ciudad y para que sea considerado como árbol sagrado; actualmente crece de manera natural y recurrente en patios y junto a las principales murallas. El árbol Pati (*Carica augusti Harms*) debió ser utilizado en ritos mágicos–religiosos, razón por la que aparecen representados en petroglifos de manera independiente y a veces asociados con los pocitos circulares tallados en la misma roca, con los que guarda relación cultural, llama el aspecto carnoso del tallo; el cual no es utilizado como leña, pero al igual que las hojas contienen propiedades de alcaloides, flavonoides, saponinas, compuestos fenólicos, taninos, esteroides y azúcares reductores (YarIequé, Vila y Miranda, 1996).

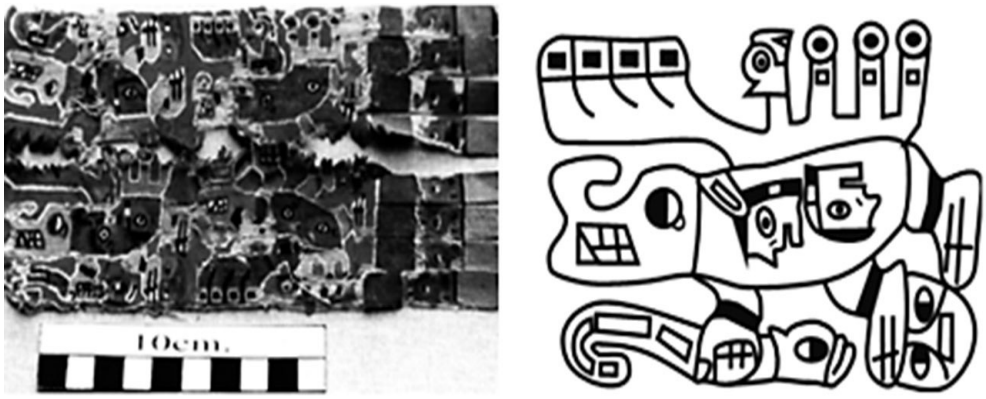
El árbol Pati abunda en mayor proporción en el área urbana de Wari, donde si bien no se tiene un inventario calculamos de manera especulativa que debe existir más de 5,000 plantas, en la periferia existe entre a tres plantas por asentamiento. El Pati tiene una vida de 200 años según estudios etnográficos desarrollados por Gonzáles y Rivera (1983). Este árbol crece hasta los 2940 m s. n. m. y es considerado como una planta sagrada algo así como el baobad para los afri-

canos, ahuehuete de Oaxaca (México), roble para los Celtas, Acacia en el antiguo Egipto, Alamo en Mesopotamia, Manzano en la antigua Grecia, etc. Algunos árboles adoptan formas de cuerpos femeninos y son llamados Wirapaqñacha, otros son considerados como huacas, la gente del lugar acostumbra a dejar ofrendas y evitan dormir o descansar junto a un Pati.

El arte textil

Hasta cierto punto, el tejido Huari es confundible con el tejido Tiwanaku, tanto en su confección, uso de materiales, así como en motivos y colores. Si no fuera por el contexto del cual proceden, resultaría difícil identificar la producción de uno y otro; ambas trabajaron la técnica del tapiz, pero los Wari lo ejecutaron con mayor perfección, combinando fibras de lana de alpaca con algodón obteniendo un tapiz de alto prestigio y nivel tecnológico en el que se utilizó recursos propios de la zona como árboles y plantas tintóreas: chachas, tara, molle, lambras, quengua, tancar, motoy, chesche, yanachilca, cochinilla, etc., elaborados en telar de cintura, cuya práctica sigue vigente en la imaginación de hábiles tejedores ayacuchanos.

Durante los trabajos de limpieza y acondicionamiento de uno de los recintos del extremo suroeste del Templo Mayor, sector Vegachayoq–moqo en 1997 registramos una tumba mural disturbada que contenía cerca de un centenar de fragmentos textiles asociados con cerámica de los diferentes estilos Wari. En los textiles rescatados, destaca el fragmento de un tapiz de algodón que corresponde a una faja o cinturón decorado con figuras del felino alado en colores amarillo, blanco, negro, verde y marrón con fondo rojo. Otros fragmentos pertenecen a chumpis, pulseras, cordeles hasta materia prima y pequeñas chuspas como parte del contexto funerario lamentablemente disturbado.



Tapiz Wari con representación de la divinidad alada (hombre–puma–cóndor), procedente del ángulo suroeste del Templo Mayor, sector Vechachayoq–moqo

En términos generales, de un análisis preliminar del material textil procedente del Templo Mayor, podemos advertir que fueron hechos por especialistas instalados alrededor del templo, quienes debieron tener un muestrario para conocimiento y uso de las técnicas utilizadas, algunas de estas piezas hacen recordar a los tejidos moche y otros a tejidos recuperados de la Huaca Pucllana. Son pequeños fragmentos que incluyen a muestras de algodón, lana, hilo, costureros y una variedad de prendas de vestir como chumpis, mantas, gorros y adornos como pulseras, vinchas, chuspas en miniatura, etc.

En base al material cerámica recuperado, también de Vegachayoq–moqo, se ha identificado el uso de vestidos de personajes aparentemente guerreros, decorados con motivos ajedrezados, escalones y volutas en blanco y negro y hasta con figuras del felino alado en una delgada franja que decora la parte delantera del vestido de un personaje armado, el cual parece estar parado sobre una balsa, como las que se usa actualmente en el lago Titicaca o en las playas de la costa norte. Los vestidos corresponden a la iconografía de un vaso y cantimplora de estilo Viñaque, recuperados también del recinto que contenían los restos textiles.

Un ejemplar de mate burilado

La iconografía de los diseños de la "portada del sol" no solo aparece recreada y reproducida en la cerámica, tejido, madera, metales, sino también en mates burilados, caso de un ejemplar encontrado en 1997 en circunstancias en que se excavaban pozos para el techado de las estructuras excavadas en el ángulo suroeste del Templo Mayor, sector Vegachayoq–moqo del conjunto arqueológico Wari, por la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga en convenio con el Consejo Transitorio de Administración Regional "Los Libertadores Wari".

El contexto cultural del cual procede el mate burilado (*Lagenaria Sicesaria*), corresponde a una tumba mural disturbada que contenía restos de tejidos diversos de lana, algodón y otras fibras vegetales, cerámica Wari de estilos Okros, Viñaque, Huamanga, etc., huesos humanos y de animal (camélidos y cuy), corontas de maíz, frijoles, lúcuma, como parte del ajuar funerario de un artesano textil enterrado en el recinto que debió funcionar como taller al servicio de sacerdotes establecidos en el templo Mayor, hace algo más de 1000 años.

El mate, estaba en un pequeño "costurero" de forma rectangular, confeccionado ingeniosamente en fibra vegetal (Ichu), bordado con finos hilos de colores cuya decoración estaba cubierta por una pátina de barro la cual, al ser limpiada, dejó visible el rostro espectacular del dios Wiracocha, de los báculos o bastones que aparece en la imagen del personaje central de la "portada del sol" en el altiplano peruano– boliviano.

Mate burilado y dibujo con la imagen de la cabeza de la portada del sol, procede del contexto con textiles encontrados en el ángulo suroeste del templo Mayor, sector Vegachayoq–moqo.

El ejemplar, tiene la forma de un "checo" (calero) o cántaro globular en miniatura, mide 6.8 cm de alto por 5 cm de ancho, en todo el contorno del cuello lleva decoración incisa con figuras de rombos con punto al centro enmarcadas en volutas separadas por líneas paralelas y en el cuerpo tres rostros antropomorfos con ojos salientes y boca con dientes de felino, semejante al personaje principal de la portada del sol. El rostro está delimitado por un círculo de donde se proyectan a manera de rayos un conjunto de líneas cuyos extremos terminan en círculos encerrados en espacios cuadrados con figuras geométricas escalonadas que la convierten en una singular obra artística, de la que hasta ahora no tenemos precedente para la época Wari. El trabajo en mate se mantiene en la artesanía popular de diferentes lugares de los Andes peruanos, como en la comunidad Mayocc en la cuenca del río Huarpa.

Asentamientos periféricos

Se encuentran dispersos en las laderas de Ocopa en la parte baja de la ciudad, en Huacaurara, Pampachacra, Colcca y Muruncancha en la parte alta del complejo, corresponde a espacios con restos de arquitectura doméstica y algunos de carácter monumental aislados de la zona monumental. Estos asentamientos se encuentran generalmente establecidos en pequeñas lomas y en espacios accidentados delimitados por quebradas, proclives a derrumbes y erosiones en caso de

lluvias, a semejanza de los asentamientos humanos actuales establecidos en los cerros que rodean a las ciudades del Perú y área andina en general.

Son numerosos los asentamientos de la época Wari ubicados en las cercanías de la zona urbana, entre los de mayor magnitud con poblaciones mayores de 1000 habitantes, destaca el cerro Tanta Orqo (entre Pacaycasa y Orcasitas), rodeado de peñascos inaccesibles, conserva en la cima restos de una extensa población con recintos circulares, cuadrangulares y rectangulares, espacios abiertos y áreas de circulación, asociados con abundante fragmentos de cerámica de filiación formativa, Huarpa, Wari y Chanca. El sitio fue registrado por Julio C. Tello en 1931, luego por Luis Lumbreras (1974) es quien considera como al sitio de donde proviene la cerámica Chanka de estilo Tanta Orqo. Hacia el norte de Pacaycasa, a lo largo de una planicie delimitada por las quebradas Pikimachay y Pushco se encuentra Tablapampa, otro sitio con restos de una extensa población, asociada con estructuras circulares, terrazas, canales, reservorios y manantiales, con abundante cerámica doméstica y otros decorados de filiación Formativa, Huarpa y Wari, con una estructura monumental dispuesta en diferentes niveles, por donde pasa el camino Wari que va hacia el norte en dirección a Azángaro en Huanta. Partes de este camino va sobre estructuras Huarpa y en algunas zonas erosionadas del terreno se observa acumulaciones de ceniza como testimonio de las actividades domésticas antes de la construcción del camino por el Estado Wari.

Marayniyoc, en la frontera de los valles de Huamanga y Huanta, presenta elementos de arquitectura monumental de carácter ceremonial (estilo Tiwanaku), está rodeado con restos de un extenso poblado mayor de la época Wari, sobre vestigios de ocupaciones previas que vienen desde el periodo Formativo. Se observan estructuras, cerámica y líticos en medio de chacras y espacios alterados por la carretera señalan en una extensión de por lo menos 20 hectáreas. El sitio viene fue excavado desde los finales del siglo XX (Vivanco y Valdez, 1999). Qasapampa en las inmediaciones del centro poblado de Allpaorquna, es otro de los poblados Wari excavado por Vivanco *et al* (2003) presenta recintos circulares, cuadrangulares, rectangulares, patios, corredores y áreas de circulación acondicionadas a la naturaleza del terreno, algunos presentan tumbas circulares, incluyendo enterramientos en estructuras tipo galerías tapadas con grandes lajas. El yacimiento tiene una extensión de 2 a 3 hectáreas, asociado con los diferentes estilos de cerámica Wari y a un complejo sistema de andenerías y captaciones de agua.

Chaqohuillca, al noroeste de la cueva de Pikimachay, conserva los vestigios de una gran población con recintos, patios, dispuestos en diferentes niveles de terrazas, existe más de 200 estructuras circulares habitacionales que miden entre

1.80, 3.50 y 7.80 m de diámetro con muros de 50 – 60 cm de ancho, cuya proyección de las paredes señalan haber tenido estructura de quincha, donde vivió una población dedicada al control y producción del complejo agrícola que la rodea.

En Huayllapampa entre la intersección de las carreteras que van a Huanta y Quinua, hay evidencias de terrazas habitacionales y agrícolas, asociadas con *quchas* y canales de riego y cerámica de las épocas Huarpa y Huari, como parte de un poblado mayor de 8 a 10 hectáreas establecido en la cima y faldas de los cerros Punculluhuillca, Leqlespampa y Garbanzopampa, donde al parecer habitaba la población más numerosa de la periferia noroeste de Wari, y en la confluencia del río Ocopa con el Pongora, se encuentran los cerros San Rosa y Choclo Orqo, con diferentes estructuras habitacionales construidas en la ladera que desciende a lagunilla y Huayllapampa, las estructuras aparecen dispuestas en terrazas y están, asociados con cerámica Wari, pero también hay algunos fragmentos de cerámica Formativa, Huarpa y Chanka, así como obsidiana, turquesa y lapizlázuli.

Asentamiento fortificado de Huaqanmarca (con ocupación desde el Formativo hasta Wari), visto desde la naciente de la quebrada Ocros.

Trigoloma en la parte baja de la quebrada Ocros, es también parte de un poblado con abundante cerámica Huarpa y Wari dispersa en un área no menor de 6 10 hectáreas, cercano al valle de Huayllpampa donde existen restos de un poblado inundado por fenómenos fluviales. Peticha, próximo a Huamanguilla, es sin duda el área con mayor concentración de cerámica Wari seguida de Huarpa y algo del Formativo dispersa en la superficie de diferentes chacras y espacios removidos para construcción de viviendas, campo deportivo, por donde pasa un

viejo camino antiguo que comunica a Pacaycasa con Huamanguilla. Senqopampa, en la margen derecha de la quebrada Checclla Huayco, cerca de Vista Alegre, es una extensa planicie con restos de una numerosa población que ocupó el lugar desde el período Formativo hasta la época Wari a la que se asocian estructuras habitacionales con espacios abiertos, tumbas cilíndricas excavadas en el subsuelo, abundante material cerámico que incluye fragmentos de cerámica caolín procedente de Cajamarca. Entre otros poblados destacan los asentamientos de Marayniyoc y Huaqanmarca estudiados bajo la dirección de Lidio y Ernesto Valdez respectivamente.

La ocupación Huarpa en la ciudad de Wari

Isbell, Brewster–Wray y Spichard (1991), como resultado de las excavaciones efectuadas en el marco del Proyecto de la Prehistoria Urbana de Wari, señalan haber encontrado restos de arquitectura atribuida a la época Huarpa debajo de un depósito utilizado como basural en el extremo occidental del área monumental y el lado oriental próximo al cerro San Cristóbal. Consiste en restos arquitectónicos compuestos por recintos circulares construidos en zanjas excavadas bajo la roca madre, los recintos separados llegan a tener hasta 10 m de diámetro, en el interior existe restos de postes y muros divisorios de diferentes compartimentos, pisos y paredes enlucidos y pintadas de color rojo o rosa. Por la altura de los muros enlucidos y pintados infieren que los edificios Huarpa pudieron haber sido destruidos mucho tiempo antes de que Wari fuera abandonado.

Los restos arquitectónicos y el material asociado, muestran que, durante el período Intermedio Temprano, existían por lo menos cuatro asentamientos separados uno del otro. Algún grado de separación temporal queda indicado por las diferencias estilísticas en la cerámica, mientras que, en arquitectura, el asentamiento del lado oriental parece que abarcaba un amplio espacio. Al final del período Intermedio Temprano, el asentamiento en el lado occidental se expandió hacia la periferia, cuando otras comunidades fueron abandonadas, sin incluir el área del pozo 4, excavado por Bennett (1953). Entre los 300 y 600 d.C., la aldea Huarpa en el lado occidental emergió como un pueblo, para el final del periodo, de donde pudo extenderse hasta la zona de Moraduchayuq. Otras evidencias Huarpa han sido encontradas en 3 m de profundidad bajo el nivel de la carretera que pasa por Monjaschayoq. Al parecer estos vestigios forman parte del núcleo urbano temprano alrededor del cual surgió Wari. No obstante, la ocupación abarcó las comunidades cercanas y circundantes, de manera que todo el grupo de aldeas Huarpa deben ser consideradas los antecedentes inmediatos de la ciudad de Wari.

El abandono de la ciudad

No se sabe con exactitud las causas que originaron el abandono de la ciudad de Wari en Ayacucho. Se habla tanto del factor social y climático como elementos principales, pero en realidad faltan informaciones contundentes que justifiquen con mayor certeza tales planteamientos.

Con referencia al factor climático se tiene evidencias de acumulaciones de sedimentos fluviales sobre pisos de los momentos de ocupación cultural, y niveles de rellenos arquitectónicos de algunos espacios abiertos, en las estructuras excavadas en el área del Museo de Sitio de Wari (Pérez, 1995), registró depósitos fluviales ocasionados por torrenciales lluvias, fenómeno que debió intervenir en el abandono de la ciudad. Semejante testimonio se tiene también en los asentamientos arqueológicos de Conchopata, Acuchimay, Muyo Orqo y otros sitios en el área de Ayacucho.

De igual forma, hay evidencias que gran parte de la ciudad fue enterrada premeditadamente por sus propios ocupantes como parte de un conjunto de actos rituales (alteración y cerramiento de lugares sagrados), vinculados con el proceso de abandono de la ciudad, ocurrido en las postrimerías del siglo Xl, época vinculada con el colapso del imperio y renacimiento de los poderes locales (Chimú, Lambayeque, Huanca, Chanka, Killke, etc.).

Comentario final

Lo poco que se ha escrito sobre la ciudad de Wari, obedece a los escasos trabajos de campo que vienen siendo procesados para conocer y entender mejor los estudios sobre la historia de esta importante ciudad andina. En los últimos años, se han producido nuevos e importantes hallazgos que amplían el conocimiento de ocupación en los sectores Vegachayoq–Moqo y Monjaschayoq, en la parte baja de la ciudad de Wari. Las evidencias, tan igual que en el sector Moradochayoq confirman la existencia de una ocupación Huarpa que tuvo fuertes contactos regionales, de manera especial con la Costa sur y el altiplano peruano boliviano a través de la cultura Nasca y Tiwanaku, con arquitectura y edificaciones de carácter monumental, asimilada por la cultura ayacuchana para construir un propio modelo de desarrollo urbano Wari, que luego se implantó por diferentes lugares del Área andina.

Bibliografía

Arca, A. (1923). ¿Dónde vivían los Chankas?. En *Inka* 1 (4), 970–974.

Amorín, J. (1996). Referencias estratigráficas de algunos perfiles dejados por la Construcción de la carretera en Wari. Informe de Practica Pre Profesional, FCS–UNSCH.

Asto, R. (2013). Estratigrafía y uso del espacio en el sector 1, subsector A–II de Vegachayuqmoqo–Huari. II Curso de actualización en Arqueología para optar el Título de Licenciado. FCS–UNSCH.

Aybar, M. (2013). Secuencia ocupacional en el E.A 12 y 13 del subsector 3 de Vegachayoq Moqo, Huari. II Curso de actualización profesional para optar el Título de Licenciado en Arqueología. FCS–UNSCH.

Bustamante, M. (1950). "Apuntes tomados en Wari Waka Urara: Basurales de cerámica" Anuario del Museo Histórico Regional de Ayacucho. Épocas y Periodos de Civilizaciones Anteriores al Incanato. Año l N° l: 5–9 y 32 – 35.

Benavides, M. (1976). Yacimientos arqueológicos de Ayacucho. UNSCH, Ayacucho.

Benavides, M. (1979). "Notas Sobre Excavaciones en Cheqo Wasi, Wari". Investigaciones, II(2): 9–26.

Benavides, M. (1984). Carácter del Estado Wari. UNSCH, Ayacucho.

Benavides, M. (1991). "Cheqo Wasi, Huari". Huari Administrative Structure. Prehistoric Monumental Architecture and State Government, (W.H. Isbell y G.F.McEwan/Edit.): 55–69, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C.

Bennett, W. (1953). Excavations at Wari, Ayacucho, Perú. Yale University Publications N° 49 in Anthropology New Haven.

Bennett, W. (1954). "Excavaciones en Wari, Ayacucho". Revista del Museo Nacional (23): 198–211.

Bragayrac, E. y González, E. (1982). "Investigaciones en Wari". Gaceta Arqueológica Andina (4– 5): 8.

Bragayrac, E. (1991). "Archaeological Excavations in the Vegachayoq Moqo Sector of Huari". Huari Administrative Structure. Prehistoric Monumental Architecture and State Government, (W.H. Isbell y G.F.McEwan, Edit.): 71–80, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C.

Brewster–Wray, C. (1983). Spatial patterning and the function of a Huari architectural compound. En: Investigations of Andean Past. (D.H. Sandweiss, ed.): 122–135. Ithaca: Cornell University Press.

Ccaipani, A. (2013). Ocupación Temprana en el espacio arquitectónico 16 de Vegachayuq Moqo II. Curso de actualización profesional en la especialidad de Arqueología para optar el Título de Licenciado. FCS–UNSCH.

Cabrera, N. (1939). Tradiciones Huamanguinas. Los padres Rumis o Monolitos

de Huari (sic). Huamanga (17): 31–34.
Cabrera, M. (2013). Proyecto "Investigación y Puesta en Valor de la zona Sagrada de Wari". DGPA–VMPCIC/MC.
Cervantes, L. (2013). Formas y estilos de la cerámica decorada procedente del área del Museo de sitio Wari. Informe de Práctica Pre Profesional. FCS–UNSCH.
Cieza de León, P. (1973). La crónica del Perú. Lima: PEISA.
Cobo, B. (1892). Historia del Nuevo Mundo. Con notas y otras ilustraciones de Marco Jiménez de la Espada. Primera Serie: Tomo III Sevilla Imp. de E. Rasco, Bustos Tavera I.
Carranza, L. (1894). "Estudio etimológico geográfico. Etimología de algunos nombres de la zona del Centro". Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima, (7,8 y 9): 343–358.
Cook, A. (1994). Wari y Tiahuanaco Entre el Estilo y la Forma. FE PUCP, Lima.
Cook, A. (1985). "Small men and big questions: the roleof carved figurines in the Huari State". Paper Presentedat the 50 th annual meetings of the society for american archaeology, Denver, Colorado.
Cook, A. (2001). "Los nobles ancestros de piedra: El lenguaje de la vestimenta y rango imperial entre las figurillas huaris". Wari Arte Precolombino peruano, 229–272. Museo de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, Fundación El Monte, INC. Sevilla– España.
Flores, B. (1944). Investigaciones Arqueológicas. Huamanga. (56): 7–14, Órgano del Centro Cultural Ayacucho, Ayacucho.
Flores, A. (1982). "Cheqo Wasi – Wari: Intento Interpretativo Acerca del Viejo Imperio". Tesis de Bachiller, FCS–UNSCH.
González, E. (1981). "La Antigua Ciudad de Wari en Ayacucho". Boletín de Lima (16 – 17 – 18): 83–97.
González, E. (1982). Historia Prehispánica de Ayacucho. Consejo General de Investigaciones, UNSCH.
González, E. y J. Gálvez. (1976). Wari. El primer Imperio Andino. Concejo Provincial de Huamanga, 41 págs., (mimeografiado) Ayacucho.
González, E. y J. Gálvez. (1987). "Molinuyoq: terrazas y reservorios en un pueblo prehispánico de Ayacucho". Boletín de Lima (53):19–24.
González, E. y F. Rivera. (1983). "Pati: El Árbol Sagrado de los Huari". Boletín de Lima (27): 43.
González, E. y F. Rivera. (1983a). «Esculturas y Leyendas en Wari». En: Antiguos dioses y nuevos conflictos andinos. Págs. 71–87 UNSCH, Ayacucho.
González, E. y E. Bragayrac. (1983). El Área Ceremonial en la Ciudad de Wari: Una hipótesis. INC/Corporación de Fomento y De¬sarrollo Económico So-

cial, Ayacucho.
González, E. y E. Bragayrac. (1986). "El Templo Mayor de Wari, Ayacucho". Boletín de Lima N°47: 9–20.
González, E. y otros. (1996). El Templo Mayor de la Ciudad de Wari. Estudios Arqueológicos en Vegachayoq Moqo. Oficina de investigaciones, UNSCH, Ayacucho.
González, E. y C. Mesía. (2001). "Wari un imperio por definir". Wari Arte Precolombino peruano, 23–58. Museo de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, Fundación El Monte, INC. Sevilla– España.
Guerreros, E. (2014). Enterramientos en la periferia de la ciudadela Wari: Un enfoque desde el sector Qello Qocha. Tesis de Licenciatura en Arqueología, FCS–UNSCH.
Hinostroza, L. (2012). Excavaciones arqueológicas en Huari, sector Moraduchayocc, EA10 y corte V5. Informe de Práctica Pre Profesional. FCS–UNSCH.
Huamán, E. (2013). Excavaciones arqueológicas en los espacios arquitectónicos N°6 y 15 de Vegachayuq Moqo–Huari. II Curso de actualización en Arqueología para optar el Título de Licenciado. FCS–UNSCH.
Isbell, W. (1971). "Un pueblo rural ayacuchano durante el imperio huari". Actas y Memorias del 39 Congreso Internacional de Americanistas, 3: 98–105– Lima.
Isbell, W. (1972). "Huari y los orígenes del Primer Imperio Andino". En: Pueblos y Culturas de la Sierra Central del Perú, págs. 52–65, Cerro de Pasco Corporation, Lima.
Isbell, W. (1978). "El Imperio Huari: ¿Estado o ciudad?". Revista del Museo Nacional,43: 227–241.
Isbell, W. (1984). "Huari urban prehistory". Current Archaeological Projects in the Central Andes (A. Kendall, edit), BAR International Series, 210. Oxford.
Isbell, W. (1985). "El origen del Estado en el valle de Ayacucho". Revista Andina, 3 (1): 57–106.
Isbell, W. (1988). "City and State in Middle Horizon Huari". Peruvian Prehistory (R. Keatinge/ edit): 164–189. Cambridge University Press.
Isbell, W. (1991). "Conclusion: Huari Administration and the Orthogonal Cellular Architecture Horizon". Huari Administrative Structure. Prehistoric Monumental Architecture and State Government (Edit. W.H. Isbell y G.F.
McEwan): 293–315; Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
Isbell, W. (1997). "Reconstructing Huari: a cultural chronology from the capital city". Emergence and change in Early Urban Societies (L. Manzanilla, edit): 181–227. Plenum Press, New York.
Isbell, W. (2001). "Huari: crecimiento y desarrollo de la capital imperial". Wari:

Arte Precolombino Peruano (Libro–Catálogo de Exposición): 99–172. Fundación El Monte, Sevilla.

Isbell, W. (2001a). "Reflexiones Finales". Huari y Tiwanaku: Modelos vs. Evidencias, Segunda Parte, Boletín de Arqueología PUCP, 5: 455–479.

Isbell, W. (2004). Preferencias Mortuorias: Un caso de estudio de la cultura Wari del Horizonte Medio. Latin American Antiquity, 15 (1): 3–22. Society for American Archaeology.

Isbell, W. y K. Schreiber. (1978). "Was Wari a State?". American Antiquity, 43 (3): 372–389, Washington D.C.

Isbell, W. and G. F. McEwan. (1991). Huari Administrative Structure. Prehistoric Monumental Arquitecture and Statte Governament. Dumbarton Oaks Research Library an Collecction Washington. D.C.

Isbell, W. et al. (1991). Architecture and Spatial Organization at Huari. Huari Administrative Structure. Prehistoric Monumental Arquitecture and Statte Governament. Dumbarton Oaks Research Library an Collecction Washington. D.C.

Knobloch, P. (1976). A Study of the Huarpa Ceramic Stile of the Andean Early Intermediate Period. M.A. Thesis, Departament of Anthropology, State University of New York at Binghamton.

Knobloch, P. (1983). A Stdudy of the Andean Huari Ceramics fron the Early Intermediate Period to Middle Horizon Epoch I. Ph.D. dissertation. Departament of Anthropology. State University of New York, Binghamton.

Knobloch, P. (1991). Stylistic Data of Ceramics fron the Huari Centers. Wari Administrative Structure. Prehistoric Monumental Architecture and State Goverment, W. Isbell y G. Mac Ewan/editors, págs. 247_ 258. Dumbarton Oaks. Washington.

Larco, R. (1948). Cronología arqueológica del norte del Perú. Biblioteca del Museo de Arqueología "Rafael Larco Herrera". Sociedad Geográfica Americ¬na. Editorial y Cultura. Buenos Aires.

López, R. (2008). Tecnología y tipología lítica del material de Moraduchayuq, en la ciudad de Wari. Informe Práctica Pre Profesional. FCS–UNSCH.

Lumbreras, L. (1960). "La Cultura de Wari, Ayacucho". Etnología y Arqueología. Instituto de Etnología y Arqueología Facultad de Letras, UNMSM Año 1:130¬ 227, Lima.

Lumbreras, L. (1961). "Piedras de Estilo Wari en la Arquitectura Colonial de Ayacucho". En: Anuario del Museo Histórico Regional de Ayacucho. Año XI N° 12: 28–31.

Lumbreras, L. (1969). De los pueblos, las culturas y las artes del antiguo Perú. Moncloa Campodónico, Lima.

Lumbreras, L. (1974). Las fundaciones de Huamanga. Edición en Homenaje al Sesquicentenario de la Batalla de Ayacucho, Lima.

Lumbreras, L. (1980). "El Imperio Wari". Historia General del Perú. Tomo 2: 9–91. Lima: Juan Mejía Baca.

Lumbreras, L. (2007). El Imperio Wari. Lima: Altazor.

Lumbreras, L. (2010). Plan de Manejo del complejo arqueológico Wari. GRA.

Lumbreras, L. (2011). "La estratificación arqueológica de Wari, según Bennett". Conchopata Revista de Arqueología N° 3:49–70. Ismael Pérez (ed.). FCS–UNSCH.

Mac Meish, R. et al (1981). Prehistoric of the Ayacucho basin, Perú. Vol II Excavations and Chronology) R. Mac Neish, A. Nelken–Terner y A. García Cook (eds.). Published for the Robert S. Peabody Foundation for Archaeology, The University of Michigan Press.

Menzel, D. (1968). La Cultura Huari. Compañía de Seguros y Reaseguros Peruano Suiza, Lima.

Montesinos, F. de (1640?). Memorias Antiguas Historiales y Políticas del Perú. En: Colecciónmde Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, t. VI, 2ª Serie. Lima.

Ochatoma, J. (2011). Proyecto "Investigaciones arqueológicas en el Sector de Vegachayuq Moqo–Huari". DGPC–VMPCIC/MC.

Ochatoma, J. y M. Cabrera. (2013). Investigaciones arqueológicas en el sector Vegachayuq Moqo–Huari. Informe final. Instituto de Investigaciones, UNSCH.

Ochatoma, J. y M. Cabrera. (2016). Arquitectura del poder y cultura material en Monqachayuq. Informe final. Instituto de Investigaciones, UNSCH.

Ochatoma, J. y otros. (2016 El área Sagrada de Wari. Investigaciones arqueológicas en Vegachayuq Moqo. Oficina de Investigación e Innovación, UNSCH.

Palomino, E. (2013). Tipología arquitectónica y espacios funerarios en el sector 3 de Vegachayuq Moqo–Huari. II Curso de actualización en Arqueología para optar el Título de Licenciado. FCS–UNSCH.

Palomino, G. (2007). Excavaciones en el EA 15 sector Moraduchayoc, Wari. Informe de Prácticas Pre profesional, FCS–UNSCH.

Pérez, I. (1995). Excavaciones de Salvataje y Propuesta Sobre la Conservación de Estructuras Descu¬biertas, Área Museo de Sitio de Huari. Informe Convenio UNSCH – INC, Ayacucho.

Pérez, I. (1999). Huari: Misteriosa ciudad de piedra. FCS–UNSCH.

Pérez, I. (2000) "Estructuras megalíticas funerarias en el complejo Huari". Boletín de Arqueología (4): 505–549.

Pérez, I. (2005). "Wari: estructura urbana y poblaciones aledañas". Guamangen-

sis (5): 44–51.

Pérez, I. (2005a). Informe Final Proyecto: Evaluación arqueológica carretera Ayacucho–San Francisco, Tramo Km 0+00 (Dv. Huanta)–Km 26 (Quinua). Convenio INC y Provias Nacional.

Pérez, I. (2006). Informe Final Proyecto: Evaluación arqueológica del canal prehispánico Inca Yarccan (RDN N° 810. INC), Ayacucho. INC.

Pérez, I. (2010). "Canales, acueductos, reservorios, qochas y puquiales que abastecían de agua a la metrópoli Wari". Arqueología y Desarrollo, experiencias y posibilidades en el Perú. Págs. 103–128. Luis Valle (ed.), SIAN. Lima.

Pérez, I. (2012). "Estudio interpretativo del petroglifo con la escena de un guerrero, navegante y danzante, en la ciudad de Wari, Ayacucho". Arte Rupestre, Actas y Ponencias del IV Simposio Nacional "Federico Kauffmann Doig". Págs. 331–342. UNSCH.

Pérez, I. (2013). "Arqueología del espacio Huari–Ayacucho": 200–600 d.C. Boletín de Lima, XXXIV(171): 19–34.

Pérez, I. (2014). "Arqueología del espacio Huari–Ayacucho": 200–600 d. C. Boletín de Lima, XXXV(172): 11–87.

Pérez, I. y A. Salvatierra (2012). "El canal de agua que abastecía a la ciudad de Wari, Ayacucho: proceso constructivo y componentes de funcionalidad". Arqueología y Sociedad (24): 283–300.

Pérez, I. y A. Gallardo (2012). "Estudio del material textil procedente de una tumba disturbada en Wari, Ayacucho". Investigaciones Sociales,16(28): 155–166.

Pérez, I. y otros (2010). "Arte Rupestre en el Valle de Huamanga". FCS–UNSCH.

Pozzi Escot, I. (1991). "El Imperio Wari". Los Incas el antiguo Perú, 3000 años de historia. Págs. 301–313. Quinto Centenario. Colección encuentro. Serie Catálogos, Madrid.

Prado, V. (2005). Tipología de la arquitectura Wari en el sector Canterón. Informe de Práctica Pre Profesional, FCS–UNSCH.

Rivera, F. (1978). "Análisis Tipológico de las Puntas de Proyectil Wari". En: III Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina. Tomo II: 584–593.

Rowe, J. et al. (1950). "Reconnaissance Notes on the Site of Huari, Near Ayacucho, Perú", American Antiquity 16(2): 120–137.

Roca, R. (2013). Las estructuras arquitectónicas de carácter funerario en Sankay Corral, Wari–Ayacucho. Informe Final de Práctica Pre Profesional. FCS–UNSCH.

Squier (1877/1974). Un viaje por tierras incaicas. La Paz: Amigos del Libro.

Schaedel, R. (1948). "Monolithic Sculptures of the Southern Andes". Archaeology, I(2): 66–73.

Solano, F. y V. Guerrero. (1981). Estudio Arqueológico en el sector de Monqachayoc Wari. UNSCH – Ayacucho.

Sulca, N. (2013). Ocupación Temprana en Vegachayoq Moqo. II Curso de actualización en Arqueología para optar el Título de Licenciado. FCS–UNSCH.

Stone, B. (1984). The Socio–Economic Implications of Lithic Evidence fron Huari, Perú. Ph.D. dissertation. State university of New York at Binghamton.

Schreiber, K. (1992). Wari Imperialsm on Middle Horizon Peru. Ann Arbor Antroplogical Paper Museum of Antropology University of Michigan N° 87

Tello, J.C. (1942). Disertación del Dr. Julio C. Tello. Revista Huamanga. Año VIII Junio– Julio N° 48, págs. 62–63.

Tello, J.C. (1970). "Las Ruinas de Huari», En: 100 Años de Arqueología en el Perú. Lima: IEP

Tello, J. C. (2014). Expedición al Vilcamayo. Primera Parte: Sierra Central y Cusco. Cuadernos de Investigación del Archivo Tello N° 12 Tomo III: 141–296.

Valladolid, C. (1983). La Arquitectura de Cheqo Wasi. Tesis de Bachiller FCS–UNSCH.

Vivanco, C. y L. Valdez. (1999). "Informe de excavaciones arqueológicas en Marayniyoc" Primera Temporada. INC.

Vivanco, C. y otros (2003). "Qasapampa: un poblado de agricultores Wari en la frontera de los valles de Huamanga y Huanta". Investigaciones en Ciencias Sociales, FCS–UNSCH.

Valdez, L. y otros. (1999). "Excavaciones arqueológica en el centro Wari de Marayniyoq, Ayacucho". Boletín Museo de Arqueología y Antropología de la UNMSM, págs. 14–16.

Valdez, L. y otros. (2000). "Marayniyoq, un establecimiento Wari en el valle de Ayacucho". Boletín de Arqueología (4): 489–504

Valdez, E. (2011). Proyecto de Investigación arqueológica "Ocupaciones domésticas en la periferia de la metrópoli Wari". DGPC–VMPCIC/MC.

Williams, C. (2001). "Urbanismo, arquitectura y construcción en los waris: un ensayo explicativo". Wari Arte Precolombino peruano, 59–98 Museo de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, Fundación El Monte, INC. Sevilla–España.

Williams, C. y J. Pineda. (1985). Desde Ayacucho hasta Cajamarca: Formas arquitectónicas con filiación Wari. Boletín de Lima, 40: 55–81.

Yarleque, J. y otros. (1996). "Estudio Fitoquímico–Fitogeográfico y Evaluación de la Densidad Poblacional de *Carica augusti Harmas* 'pati Ayacucho y Huancavelica". Oficina de Investigación, UNSCH.

El Período Formativo e Intermedio Temprano en la zona norte de Ayacucho, un enfoque desde la arqueología del paisaje

Jorge Luis Soto Maguino[1]

Introducción

El proceso histórico de la región de Ayacucho, y porque no decir de la sierra centro sur del Perú, está marcado por tres vacíos que con la aplicación del actual marco teórico no permite su explicación. Cuando se aborda el Período Formativo en la región de Ayacucho, por lo general, partimos del enfoque de una sociedad plenamente constituida, con grupos sociales diferenciados, al igual que las áreas de actividad, buscando su origen en otras zonas (difusión), por lo que a los asentamientos arqueológicos de la región le atribuimos un carácter dependiente frente a otros; sin embargo, nos olvidamos que los fechados más antiguos de la presencia del hombre, en el área central andina, se encuentra en la región.

Por tanto, el primer "vacío" de nuestro proceso histórico tiene que ver con el espacio de tiempo comprendido entre finales del Período Lítico e inicios del Período Formativo. Desconocemos cómo se produce el cambio de una organización socio–económico a otra, cuya evidencia material –por señalar alguno– está expresado en el abandono de los abrigos rocosos y el surgimiento de los asentamientos (unidades habitacionales). En parte esta deficiencia está directamente vinculada a la falta de investigaciones relacionadas con el tema y, por otra parte, como ya señalamos anteriormente, por la aplicación de un marco teórico que prioriza el estudio del objeto en sí mismo y aborda superficialmente el entorno.

Otro "vacío" con la que nos encontramos tiene que ver con el aspecto ideológico y que a la fecha no tiene una explicación coherente. Como bien sabemos la pre-

1 Dirección Desconcentrada de Cultura de Ayacucho, sotomaguino@hotmail.com.

sencia del culto (mágico–religioso) y, consecuentemente, la creación, representación y recreación de seres míticos (deidades) e infraestructura asociada a estos fines, en el área central andina surge a partir del Período Arcaico, continuando durante toda la época prehispánica. En la región de Ayacucho, aparentemente esta tradición cultista sufre una ruptura durante el Período Intermedio Temprano (Huarpa), y que los centros ceremoniales del Período Formativo: Wichqana, Chupas, Campanyoq rumi, Tukry, entre otros, parecen desaparecer en el tiempo y espacio, aun cuando los vestigios arqueológicos (principalmente la cerámica) indican un proceso continuo de ocupación y no un cambio súbito o radical, volviendo a reaparecer durante el Horizonte Medio.

El último "vacío" y el más comentado está relacionado con el período de tiempo situado entre finales del Horizonte Medio e inicios del Período Intermedio Tardío, que implica el abandono de todo el conocimiento tecnológico, ideológico y productivo de las épocas anteriores para pasar a una economía de sobrevivencia.

Esta forma de enfocar, nos presenta un panorama caracterizado por la aparición y desaparición de los grupos humanos conforme transcurre el tiempo, cada uno de ellos con sus particularidades ajenas a su predecesor y sucesor, si bien es cierto que este enfoque simplifica la explicación del proceso histórico, olvida la existencia de una continuidad ocupacional en el tiempo y espacio que se remonta desde hace 15,000 años a.C. y que se trunca con la llegada de los españoles en 1522.

Frente a esta deficiencia teórica, que no permite explicar de manera coherente estas interrogantes y, por el contrario, propone alternativas que van desde fenómenos cataclísmicos, epidémicos y hasta procesos involutivos; proponemos una alternativa desde la perspectiva de la arqueología del paisaje, centrando nuestro estudio al Período Formativo e Intermedio Temprano, con el objetivo de conocer los procesos de asentamiento de los grupos humanos, fundamentado en la interacción del hombre con su entorno y como esta interacción condiciona –no determina– determinados aspectos de la sociedad y del entorno.

Inicialmente el presente estudio estuvo centrado al Período Formativo; sin embargo, por el tipo de información documental que se cuenta (conformado por un gran número de trabajos de prospecciones arqueológicas y una reducida cantidad de excavaciones), no permite contextualizar los restos materiales y consecuentemente los sitios arqueológicos a las diferentes fases ocupacionales del Período Formativo (inferior, medio y superior), de tal manera que centrarnos solamente al Formativo era tener una visión estática y rígida.

Por este motivo se ha visto por conveniente incluir los asentamientos correspondientes al Período Intermedio Temprano, que nos permita proponer algunos supuestos y probabilidades, en "contraposición" con los sitios formativos y vice-

versa. De esta "contraposición" se obtiene información relacionada con el establecimiento, permanencia (período corto de tiempo), continuidad (período prolongado de tiempo) y abandono del entorno, que indudablemente tiene que ver con aspectos socioeconómicos y las condiciones ambientales adecuadas (recursos) para el aprovechamiento humano.

En tal sentido el estudio comprende tanto al Período Formativo como al Intermedio Temprano, cuyo marco espacial está delimitado por el sur con la cuenca del río Pampas, por el norte y oeste con la cuenca del Mantaro y por el este con la cuenca del Apurímac; es decir, abarca la zona norte del departamento de Ayacucho.

Por otro lado, el presente trabajo de investigación consta de tres capítulos. En el capítulo primero se aborda el enfoque del medio ambiente desde diferentes perspectivas teóricas. El segundo se centra en el conocimiento de los diferentes recursos existentes en el área de estudio. Por último, el tercero aborda los asentamientos humanos durante el Período Formativo e Intermedio Temprano, sus emplazamientos, distribución y jerarquización de los sitios arqueológicos que permitan conocer los motivos de continuidad y concentración de los grupos humanos.

1. Apreciaciones teóricas

Como quiera que la arqueología es una disciplina social cuyo objeto de estudio, a diferencia de las otras disciplinas, es el comportamiento humano a partir de las evidencias materiales dejadas por ellos, implica la adecuación de su marco teórico, metodológico y técnico a la aproximación del conocimiento de la conducta humana de manera indirecta.

Esta particularidad ha devenido a que muchos investigadores desarrollen tendencias teóricas enfocadas desde diferentes perspectivas para el estudio del medio ambiente y, por tanto, desde distintas posturas ideológicas con el único afán de investigar, conocer, explicar y de ser posible reconstruir los diferentes aspectos del comportamiento humano y consecuentemente el proceso de cambio cultural de los pueblos –como se establecen, desarrollan y aprovechan los recursos– dentro de un entorno medioambiental.

En tal sentido, el estudio del medio ambiente no debe entenderse desde un aspecto estático y ajeno a las evidencias materiales (cerámica, entierros, unidades habitaciones, etc.); sino más bien desde una perspectiva dialéctica, susceptible a modificaciones en períodos cortos de tiempo o prolongados. Esta constante modificación significa estar integrada por continuos procesos de cambios, tanto físicos, como de los elementos constituyentes del medio ambiente; es decir, las diferentes formaciones topográficas del relieve, clima, temperatura, flora, fauna,

suelos, agua y el hombre como agente modificador.

Esta forma de enfocar al medio ambiente, como un conjunto de cambios y modificaciones, hace que la geografía científica se desligue de aquella geografía descriptiva, cuya finalidad viene a ser el estudio del medio ambiente en sí, y no la herramienta que nos permita comprender y explicar la interrelación entre los pueblos y su medio ambiente.

A manera de síntesis debo mencionar que, para la geografía científica, el objeto de estudio viene a ser el espacio terrestre, debido a que este constituye un medio de vida, que lo convierte en el soporte concreto en donde se efectúa un conjunto de relaciones, de sus elementos conformantes que contribuyen a su equilibrio.

1.1. El medio ambiente desde la perspectiva del neo–evolucionismo

El enfoque del medio ambiente desde la perspectiva del evolucionismo está identificado con el concepto de ecología, entendido como la relación de los organismos o grupos de organismos con su medio ambiente. Fue definida por primera vez por Ernst Haeckel en 1868, quien propuso el vocablo oekologie, para definir las relaciones entre los seres vivos y sus hábitats, cuyo fundamento se basó en los conocimientos científicos de Darwin (Origen de las especies. 1859); H.T. Buckle (History of civilization in England.1857–1861); Julian S. Huxley (Evolution: The Modern Synthesis. 1942) y A.R. Wallace en 1855. Posteriormente con el advenimiento de neo–evolucionismo se introducen los conceptos de ecología humana y ecología cultural, cada una de ellas con sus características particulares.

a. Ecología humana

El término de ecología humana se emplea por primera vez por Robert E. Park y Ernest W. Burgess en su publicación “Una introducción a la ciencia de la sociología” en 1921 como criterio de análisis de las grandes metrópolis (Chicago, EE.UU.), por lo que su objeto de estudio estuvo orientado a las ciudades, de gran preocupación en las primeras décadas del siglo XX manifestada en las investigaciones de Georg Simmel “Las grandes ciudades y la vida del espíritu” en 1903, Tony Garnier “Una cité industrielle” en 1917, Le Corbusier “Plan para una ciudad contemporánea de 3 millones de habitantes” en 1922, Lewis Mumford “Sticks and stones” en 1924 y “La cultura de las ciudades” en 1938.

Posteriormente, con la publicación de Firey “Land use in central Boston” se introduce nuevas categorías relacionada con aspectos culturales. Por último, a partir de 1950 con las publicaciones de Otis D. Duncan, Hauser y Schnore queda definida como una disciplina fundamentada en cuatro conceptos esenciales: la población, el medio (ecosistema), la tecnología y la organización.

Un segundo momento de desarrollo se produce en 1970 dentro de un contexto de crisis del petróleo, energética y económica (Hernando, 1992: 13), con lo que se redefine su ámbito de estudio fundamentado en las relaciones entre los grupos humanos y su medio ambiente, relaciones basadas en los ecosistemas, entendiéndose por ecosistema al medio ambiente biológico de un determinado lugar, integrado por los organismos vivientes (biocenosis), los componentes no vivos (biotopo) y los componentes físicos con los cuales los organismos interactúan como el aire, suelo, agua y el sol.

Los principales propulsores de esta concepción teórica son los neo–evolucionistas L. A. White (1900 – 1975), defensor de las teorías de evolución sociocultural y Gordon Childe (1892 – 1957), quien considera a la prehistoria como una continuación de la historia natural, estableciendo una analogía entre evolución biológica y progreso cultural.

El fundamento básico de esta concepción parte de considerar al medio ambiente, a pequeña escala, como un factor que contribuye a la configuración de la organización social de los grupos humanos con una economía de subsistencia o de aprovechamiento de los recursos naturales, particularmente en los aspectos de redistribución de excedentes. Por ejemplo, en las sociedades de cazadores y recolectores un medio ambiente con una determinada fauna influye en la organización social y, por tanto, en la cultura, desarrollando determinadas técnicas de cazas, las que se ven reflejadas en los patrones de asentamiento, la demografía, etc. Es decir, las características culturales pueden verse afectadas por las adaptaciones a diferentes ambientes que tenga condiciones diferentes.

Otros enfoques de la ecología humana son las desarrolladas por Eduardo Anguinetii y Boserup. Sanguinetti manifiesta que la naturaleza constituye una unidad viva de extrema complejidad constituida por las relaciones mutuas entre un número muy grande de especies vegetales y animales y como un ser vivo es un "sistema abierto", a la vez autónomo y dependiente a través de infinitas redes de relación, enmarcadas en dicho sistema ecológico, asimilado a una sociedad aún en estado "pre social", degradad en los procesos productivos y la reducción tecnológica de punta. Eduardo Sanguinetti dice que el problema ecológico nos obliga a encarar la reestructuración de la vida y la sociedad humana.

De igual manera otro enfoque viene a ser la aplicación de la teoría de la decisión desde la economía agrícola, particularmente inspirada en los trabajos de Alexander Chayanov y de Ester Boserup. Estos investigadores se interesaron en conocer ¿cómo los grupos humanos toman decisiones sobre el uso de su medio ambiente natural?, enfocándose a la cuestión de la intensificación agrícola, refinado los modelos de competencia de Thomas Malthus y Boserup. Algunos ejemplos notables de esta segunda tradición incluyen a Harlod Brookfiel y a B.

L. Turner II.

b. Ecología cultural

El otro enfoque de la ecología viene a ser la propuesta de James Stewar (1902 – 1972), quien desarrolla el concepto de ecología cultural en la década de los cuarenta desde un enfoque multidisciplinario, considera la diversidad humana como parte de la diversidad de ambientes, regida por la adaptación cultural, regido y orientado al entorno, por lo que su objetivo es establecer el desarrollo de las culturas específicas a partir de las relaciones básicas que establecen los grupos humanos con su medio ambiente, cuyo instrumento de interrelación es la tecnología.

Define como ecología cultural debido a que el ser humano dentro del contexto de ecología interviene no solamente como un organismo más con relación con otros organismos en función de características físicas, sino que introduce el factor cultural que afecta y es afectado por todo el tejido de la vida. Por tanto, el objeto de estudio es la interrelación de características físicas, biológicas y culturales de un determinado lugar. La ecología cultural puede entenderse de manera diacrónica (examinado entidades que existieron en épocas diferentes) o sincrónica (examinando un sistema presente y sus componentes).

Desde esta perspectiva considera al medio ambiente enmarcado dentro del concepto de entorno, debido a que el hombre en el transcurso de su existencia crea un entorno donde se desarrolla, otorgándole una acepción más amplia del concepto. La diferencia entre la ecología cultural y la ecología humana se centra en identificar el origen y las características culturales que definen diferentes áreas, con la finalidad de conocer si las adaptaciones de los grupos humanos a sus entornos se realizan mediante comportamientos específicos o si obedecen a varios modelos.

Por tanto, propone tres criterios de análisis: a) método de producción en el entorno, es decir conocer la tecnología y los métodos usados para aprovechar el medio ambiente; b) modelo de comportamiento humano asociado al uso del medio ambiente y c) la relación de las técnicas de producción con los otros elementos de la cultura, como el desarrollo de un sistema de creencias.

1.2. El medio ambiente desde la perspectiva de la arqueología procesual

La arqueología procesual, conocida también como Nueva Arqueología, ha sido difundida desde la escuela anglosajona, influenciada por la antropología cultural, cuyos conceptos teóricos y metodológicos estuvo plasmada en la publicación de "Method and Theory in American Archeology" publicado por Gordon R. Willey y Philip Phillips en 1958.

Posteriormente entre los años de 1960–70 se empieza a popularizar en el ámbito de los arqueólogos, con especial arraigo en la arqueología americana, siendo sus principales representantes Lewis Robert Binford (1930–2011) y David L. Clarke (1937–1976), seguidos por Kent Flannery, Colin Renfrew, Stephen Shennan y Clive Gamble. "Quizás la suposición más importante hecha por muchos arqueólogos es el modelo espacial de los restos arqueológicos reflejan el modelo espacial de las actividades llevadas a cabo (Binford, 1962; Brose, 1970; Clarke, 1968; Hill, 1970a, 1970b; Longacre, 1970; Mc. Pherron, 1967; Struever, 1968; Wilsem, 1970 y muchos otros)" (Schiffer, 1972: 156).

El impulso de la arqueología procesual (1960–1970) se da dentro de un contexto en que el capitalismo europeo y norteamericano experimentaba su mayor crecimiento y como consecuencia de las propuestas del neo–evolucionismo, que a decir de sus detractores servía para justificar el dominio económico de las grandes potencias, surge la Nueva Arqueología como una respuesta al neo–evolucionismo y que fuera propuesto e impulsado por Lewis. R. Binford. "Así pues, mientras que 1965 o 1968, fechas en que Binford y Clarke publican dos de sus obras más destacadas, podría considerarse como la del nacimiento oficial de la N.A., 1973 puede considerarse la de su defunción, provocada por el ataque feroz de dos artículos aparecidos en este año, firmados por Flannery […] y Morgan, y tras los que la N.A., como grupo homogéneo, tendencia unitaria desaparece" (Hernando, 1992: 18).

Por tanto, a partir del fraccionamiento de la Nueva Arqueología y su conjunción con la Teoría General de Sistemas (TGS), que considera a la cultura como un sistema integrado por una serie de subsistemas relacionado, surge la arqueología procesual "Bajo esta denominación se incluyen enfoques diversos que coinciden en una preocupación dominante por el estudio de los procesos de cambio en una cultura dada, sus bases generalizadoras y su despreocupación por la conducta individual" (Hernando, 1992: 19–20).

Para los arqueólogos procesuales, el cambio cultural es esencialmente endógeno y solo se produce cuando resulta ser adaptativo y beneficioso para el sistema y que contribuya a aumentar su coherencia y estabilidad. Dentro de este enfoque Clarke introduce la Teoría General de Sistemas (TGS) para el estudio de la cultura. A su juicio dos grandes sistemas (sociocultural y ambiental), constituidos a su vez por distintos subsistemas interactúan de forma dinámica y continua sobre una base de probabilidades (Hernando, 1992: 18). Cualquier cambio de los atributos de los subsistemas ocasiona el cambio del sistema en general que conlleva a la autorregulación y autocontrol, entendida a veces como adaptación. En el caso particular del sistema ambiental, la flora, fauna, clima, geológico, etc., vendrían a ser los subsistemas.

Por su parte V. Fernández (1998: 32) consideraba a la cultura como un sistema adaptativo al medio. Según el mencionado autor la cultura se transforma por influencia ambiental regida por procesos de cambio general y leyes que permiten entender el comportamiento humano y su relación con el exterior.

a. Arqueología del espacio

Dentro de la arqueología procesual, merece especial importancia la arqueología del espacio que estudia la relación de unos yacimientos con otros y con el medio geográfico que le sirve de sustento (Fernández, 1998: 32), teniendo en cuenta la importancia del medio ambiente como entorno y su equilibrio o desequilibro con los grupos humanos que lo ocupan "El desarrollo de esta idea, que enlaza con la aproximación ecológica, generó una serie de vertientes de trabajo que se han englobado bajo el título de *estudios territoriales o espaciales*: nos referimos a lo que dentro de la *Paleoeconomy se denominó Arqueología Espacial, Site Catchment Analysis (SCA) y Site Explotation Territory (SET)*" (Orejas, 1991: 204).

Por tanto, dentro de la arqueología espacial se desarrollaron dos enfoques de estudio "Site Catchment Analysis" (SCA) y el "Site Explotation Territory" (SET). El SCA fue expuesto por Higgs–Vita Finzi (1970) y F. Flannery (1969) y "En el SCA se considera el yacimiento como el punto central en las relaciones hombre–medio: la mejor posición es la que permite un fácil acceso a los recursos en sus diferentes niveles (territorios de explotación, territorios anuales, territorios de captación). El análisis se basa en una relación directa poblamiento–medio, entendido este como conjunto de recursos" (Orejas, 1991: 205).

Para Clarke (Clarke, 1977), el análisis del medio ambiente, desde la arqueología espacial, se debe realizar teniendo en consideración tres categorías o niveles y que vienen a ser micro, semimicro y macro.

El análisis del microespacio está relacionado con el conocimiento de la estructura espacial de los elementos y contextos individuales (recinto, sepultura, etc.), cuya explicación está fundamentada en los factores culturales y las interrelaciones entre distintos objetos nos permiten definir la funcionalidad del espacio al que pertenezcan.

Por el contrario, el análisis de semi–micro–espacio está relacionado con la estructura espacial del asentamiento humano, entendida como una unidad y su relación con el entorno físico más inmediato. También son los factores sociales y culturales los que siguen desempeñando el papel más importante, aunque el factor económico comienza a adquirir importancia.

Por último, se entiende por macroespacio al análisis de las relaciones entre los asentamientos humanos (yacimientos) y con su entorno físico y medioambiental, por lo que están relacionados espacios más amplios o regiones. En este

nivel de análisis son los factores económicos los que sustentan o fundamentan la explicación de la organización de los asentamientos en un determinado espacio. Las sociedades humanas se sitúan en determinados espacios atendiendo a los objetivos: minimización de los costes y maximización de los beneficios, aunque no siempre la situación de los asentamientos responde a criterios económicos.

A parte de estas categorías son empleadas también algunas técnicas analíticas entre otras: isocromas y polígono de Thiessen, análisis del vecino más próximo; orientados al conocimiento de las relaciones entre los grupos humanos y sus entornos para conocer los procesos de adaptación y producción económica.

1.3. El medio ambiente en la perspectiva de la arqueología postprocesual

La arqueología postprocesual, conocida también como radical, surge en los años de 1980 (Inglaterra) como rechazo a la arqueología procesual al que califica de carecer de un enfoque objetivo del objeto de estudio y su debilidad en la contrastación de sus hipótesis; por el contrario, prioriza al hombre como individuo con sus particulares características, así como de las sociedades que forman. Por tanto, sus planteamientos pueden ser calificados como "relativismo teórico" por lo que a su interior un gran número de vertientes unidos solamente por su oposición al procesualismo.

Los principales representantes de esta corriente son Ian Hodder (1948), quien es el propulsor de la interpretación subjetiva de los datos arqueológicos, sin menospreciar la importancia de la estadística (la distribución de los asentamientos en el espacio geográfico); Christopher Tilley y Michael Shanks orientan sus estudios a la evolución del paisaje. Desde la perspectiva de la arqueología postprocesual existe dos enfoques que abordan el estudio del medio ambiente, siendo estas la arqueología contextual cuyo principal impulsor es Karl Butzer y la arqueología del paisaje.

a. Arqueología contextual

La arqueología contextual surge en los años 80 como una respuesta a la arqueología procesual (nueva arqueología), por lo que está considerada dentro de la arqueología post–procesual. Tiene dos niveles de enfoque en la reconstrucción del pasado, la primera, representada por Ian Hodder, orientada a la definición de contexto como herramienta metodológica y analítica y la segunda orientada al estudio del medio ambiente cuyos representantes son Karl Butzer y David Stoddard.

En tal sentido el enfoque de la arqueología contextual del medio ambiente, tema que es de nuestro interés en el presente estudio, considera a los diferentes

grupos humanos como una parte más de la ecología al igual que el resto de los organismos, siendo Karl Butzer quien introduce el concepto de arqueología contextual y que daría el sustento al enfoque teórico desde esta perspectiva.

Karl Butzer considera al medio ambiente como un factor dinámico en el análisis del contexto arqueológico y no de manera estática y descriptiva, por tanto, según su perspectiva "el objetivo principal de la arqueología medioambiental debería consistir en definir las características y procesos del medioambiente bio–físico susceptible de suministrar una textura pura y de interactuar con los sistemas socioeconómicos, tal como se reflejan, por ejemplo, en las actividades de subsistencia y en los patrones de asentamiento" (Butzer, 1989: 6).

Como sabemos, la arqueología no solo estudia los diferentes artefactos dejados por los hombres, sino, fundamentalmente, los contextos, producto de las actividades humanas. A partir de esta definición conceptual y con el advenimiento del post estructuralismo en Europa en los años de la década del 80 y dando mayor énfasis al aspecto semiótico en la década de los 90, se introduce el enfoque de la arqueología contextual, cuyo objeto de estudio a nivel del medio ambiente queda definida en los siguientes términos: "Un objetivo general alcanzable para la arqueología contextual es el estudio de los yacimientos arqueológicos o conjuntos de yacimientos, como parte de un ecosistema humano. Dentro de este ecosistema humano, las comunidades del pasado desarrollaron una interacción espacial, económica y social con las texturas medioambientales en las que estaban entrelazadas adaptativamente" (Butzer, 1989: 6).

De la cita anterior se desprende que el concepto de ecosistema adquiere un papel fundamental en el estudio de los asentamientos humanos, sobre el cual deja constancia que "… utilizo el término ecosistema como un marco conceptual que permite resaltar la importancia de las interacciones ecosistémicas. No utilizo ni propongo texturas sistémicas" (Butzer, 1989: 6). Además, agrega que Odum "definió un ecosistema como una comunidad de organismos en un área determinada en interacción con el medioambiente físico, de forma que el flujo de energía posibilite una clara definición de las cadenas alimenticias, la diversidad biótica y el intercambio de materiales entre las partes vivientes y las no vivientes" (Butzer, ibid).

Por tanto, con todas estas consideraciones, queda definida el medio ambiente como objeto de estudio que, desde la perspectiva de la arqueología contextual "se ocupa sobre todo de la expresión multidimensional de la toma de decisiones humanas dentro del medio […] tiene como finalidad estimular la investigación globalizadora, en base fundamentalmente a las complejas interacciones sistémicas entre los factores y procesos culturales, biológicos y físicos" (Butzer, 1989: 7).

b. Arqueología del paisaje

Es el último enfoque de la arqueología postprocesual relacionado con el estudio del medio ambiente, cuyo origen está en la geografía cultural de fines del siglo XIX que atrajeron su atención a las interacciones entre los grupos humanos y sus entornos, por tanto, sus principales impulsores fueron los geógrafos, desde diferentes postulados, como Ratzel, Hettner, Slütter, Vidal de la Blache y Car O. Sauer (Escuela de Berkeley).

Merece especial atención la influencia de la escuela francesa de Annales, representado por Vidal de la Blache, que orienta sus investigaciones al reconocimiento de la forma de los espacios agrarios pretéritos, la reconstrucción de los procesos sociales que le dieron origen y los procesos productivos y sociales que se dieron. Por tanto, recurren a la recopilación de información tanto de campo (reconocimiento de formas actualmente visibles) y documental (documentos históricos, fotografía aérea, etc.).

Es a partir los años 1980 cuando adquiere un papel predominante la arqueología del paisaje, cuyo término si bien es cierto ya se había instituido "desde que, en 1957, Bradford publicara su Ancient Landscapes el término paisaje ha ido apareciendo sucesivamente en abundantes trabajos relacionados con la arqueología, y no siempre con el mismo sentido" (Orejas, 1991: 192).

Como era de esperar tuvo que realizar el correspondiente deslinde metodológico y teórico de la arqueología del espacio, al que consideran por tener un carácter determinista, moderno y racional, por lo que sus proposiciones no son necesariamente aplicables a las formaciones sociales en todo el mundo. Por el contrario, trae a colación el concepto de paisaje, al que definen no como un entorno exterior y ajeno a los grupos humanos, sino como una construcción social y cultural, como algo que es construido, manejado, apropiado y ordenado material y conceptualmente. "La Arqueología del Paisaje […] mantiene como eje central la dimensión espacial. Considera el paisaje como constructo social y producto históricamente constituido tratando de integrar las formas bajo las cuales fue pensado y utilizado el entorno por las sociedades prehistóricas y partiendo del espacio no solo como medio concreto de las relaciones sociales, sino también como un producto, una forma concreta según lo entienda cada cultura" (Criado citado por Gianotti, 2004: 261).

Últimamente, de acuerdo a los estudios que vienen realizando han incorporado conceptos como percepción o experiencia dentro de sus categorías de análisis, acorde con sus proposiciones "Si algo caracteriza a la Arqueología del paisaje, por su naturaleza y objeto de estudio, es el dinamismo y la flexibilidad que garantizan una constante discusión, un avance multidireccional, abierto e integrador"

(1991: 192)

Por otro lado, son ya clásicas las categorías señalado por Orejas "… en la obra de Fochler–Hauke (1959) que propone una clara diferenciación entre región, definida por límites administrativos y paisaje, como un territorio científicamente definido. Desde esta perspectiva plantea Fochler–Hauke cinco vías posibles de acercamiento científico al paisaje: morfología, ecología, cronología, regional y clasificación de paisajes" (Orejas, 1991: 198), a la que podemos agregar el papel que abarca la categoría paisaje en la construcción del registro arqueológico:

- Como un contexto que permite dotar de mayor y mejor sentido a los restos materiales (estudio de patrones de asentamiento).
- Reconstruir la apariencia y las formas del paisaje de un momento dado.
- Considera al paisaje actual, en sí mismo, como parte del registro arqueológico, al considerar como la forma más visible que han producido los grupos humanos en el pasado y en la actualidad.

2. Distribución espacial y categorización de sitios arqueológicos

2.1. Distribución espacial de sitios arqueológicos

Un aspecto importante que se desprende del establecimiento de la distribución espacial de los sitios arqueológicos, es que nos permite conocer la interrelación de los grupos humanos con su entorno, estamos consiente que los diferentes grupos humanos se establecen en determinados lugares no por azar, sino porque consideran que dichos espacios reúnen condiciones sino son adecuadas, al menos aprovechables que garanticen su existencia, cuyo permanencia, continuidad y abandono dependerá de las interacciones que se establezca entre los grupos humanos y su entorno, a excepción de acontecimientos fortuitos (terremoto, aluviones, sequía, etc.) y eventualmente por hechos socio–políticos, económicos e ideológicos (conflictos internos, guerras, invasiones, etc.).

Por tanto, es de vital importancia conocer la cantidad de asentamientos que se encuentran en un determinado espacio, cuántos de ellos permanecen durante un determinado período y cuantos continúan, es decir trascienden a otros períodos. Esta información relevante, más los datos que se obtienen del entorno (recursos), nos permitirán explicar aspectos, organizativos, sociales, económicos e ideológicos, hasta ahora limitado a los artefactos (cerámica, lítico, etc.).

Para poder sintetizar toda esta información se ha visto por conveniente elaborar el siguiente cuadro:

Cuadro N° 01: Distribución de Sitios Arqueológicos[2]

N°	Sitio	Coordenada UTM		Altitud	Evidencias	F. Cultural*	Referencia
		Este X	Norte Y				
1	Isqana	578082	8553457	2564	Terrazas	PF	Guerreros, 2011
2	Ñawin Urqo	577973	8553750	2574	Entierros	Item	Guerreros, 2011
3	Pinao	578183	8553988	2558	Recintos	PF/ITem/HM/Itar	Guerreros, 2011
4	Puka urqu	576510	8554542	2623	Recintos	PF/Item/Itar	Guerreros, 2011
5	Auqui Cancha	628932	8552405	3302	Recintos	PF/Item	E. Espinoza: CP
6	Aya Pampa	575852	8552624	2621	Recintos	PF/Item	Guerreros, 2011
7	Qurimina	575602	8554380	2697	Entierros	Item/Itar	Guerreros, 2011
8	Lucre	577870	8571085	2420	Recintos	PF/Item	H. Carrillo: CP.
9	Yuraq pata	576760	8551960	2823	Recintos	PF/Itar	Guerreros, 2011
10	Savilayuq	577299	8551784	2767	Cerámica	Item/Itar	Guerreros, 2011
11	Pampa chiri /Chiriq pampa	575854	8555093	2677	Recintos	PF/Item	Guerreros, 2011
12	Yuraq loma	572479	8555618	3057	Recintos	PF/ITem/Itar	Guerreros, 2011
13	Cruz kucho	572715	8556066	2979	Recintos	Item	Guerreros, 2011
14	Millpu pata	654625	8537161	3645	Abrigo rocoso	PL/PA	Añanca, 2009
15	Wilcabamba	648659	8528516	1760	Entierros	PF/ITem/Itar	Añanca, 2009
16	Pampa qucha	652570	8538062	3697	Abrigo rocoso	PF	Añanca, 2009
17	Eb–491 Sanquipata	569217	8536818	3160	Cueva	ITem/ITar/HT	Quispe, 1984
18	Eb–494 Sallapata	568764	8536358	3275	Cueva	ITem/ITar/HT	Quispe, 1984
19	Eb–495 Wuarmapunchao	569792	8536067	3400	Recintos	Item	Quispe, 1984
20	Eb–502 Uchpapata	569233	8536530	3200	Cueva	ITem/Itar	Quispe, 1984
21	Potrero o Potero	609183	8484763	2750	Recintos	ITem/ITar	Mendoza, 2007
22	Era Pata	609488	8485683	3150	Recintos	PF/HM	Mendoza, 2007
23	Tauribamba	610699	8487982	3300	Terrazas	PF/ITem/ITar	Mendoza, 2007
24	Tunaspata	609039	8486146	2670	Cerámica	PF/ITem/ITar	Mendoza, 2007

2 Abreviaturas: PL (Periodo Lítico), PA (Periodo Arcaico), PF (Periodo Formativo), Item (Periodo Intermedio Temprano), HM (Horizonte Medio), Ptar (Periodo Intermedio Tardío), HT (Horizonte Tardío).

25	Santa Rosa de Soquia	612805	8488588	3350	Cerámica	PF/ITar/HT	Mendoza, 2007
26	Huayraqasa	610709	8490287	3010	Cerámica	PF/ITar	Mendoza, 2007
27	Michkabamba	610411	8490841	2800	Cerámica	PF	Mendoza, 2007
28	Puka muqp	629300	8508800	2060	Recintos	PF/ITem/HM/ITar	Espinoza, 2003
29	Qallta pata	628050	8509025	2032	Chullpas	PF/ITem/HM/ITar	Espinoza, 2003
30	Chullpa pati	628900	8509500	2100	Terrazas	PF/ITem/HM/ITar	Espinoza, 2003
31	Vernajasa C	591209	8542898	2726		PF/ITem/HM/ITar	Paúcar, 2005
32	Chiquita B	587410	8550745	2555	Recintos	PL/PF	Paúcar, 2005
33	Ñeque	590308	8543761	2700	Terrazas	PF/ITem/HM	Paúcar, 2005
34	Tejawasi	590604	8542132	2740	Recintos	PF/ITem/HM	Paúcar, 2005
35	Chilca bamba A	591267	8542283	2900	Cantera	PF/Item	Paúcar, 2005
36	Chiquita A	587472	8551052	2550	Cerámica	PF/ITem/HM	Paúcar, 2005
37	Chiquita E	590180	8550428	2518	Recintos	PF/ITem/HM/ITar	Paúcar, 2005
38	Chupa	591380	8549195	2600	Recintos	PF/Item	Paúcar, 2005
39	Hacienda Niño	591078	8548889	2660	Cerámica	PF/Ptem/Itar	Paúcar, 2005
40	Hacienda Pamparqui A	597098	8548254	2700	Recintos	PF/Item/HM	Paúcar, 2005
41	Sta. Rosa de Chihuampampa	590169	8547049	2800	Ceramica	PF/HM	Paúcar, 2005
42	Hacienda Uchpacato A	590769	8546433	2580	Ceramica	PF/Ptem/Itar	Paúcar, 2005
43	Fundo Santa Elena A	589710	8544900	2630	Recintos	PF/Item	Paúcar, 2005
44	Hacienda Uchpacato B	591666	8544740	2730	Cerámica	PF/Ptem/Itar	Paúcar, 2005
45	San Juan de Nuaihuacundo	592119	8545045	2781	Cerámica	PF/Item	Paúcar, 2005
46	Machay Puncu	593324	8545349	2890		PF/Item	Paúcar, 2005
47	Qda. Marayniyoq B	594978	8544728	3020	Cerámica	PF	Paúcar, 2005
48	Tambillo A	596622	8541497	3080	Recintos	PF/Item/HM	Paúcar, 2005
49	Tambillo B	596474	8542112	3075	Ceramica	PF/Item	Paúcar, 2005
50	Qda. Tirabamba B	596693	8544415	3050	Terrazas	PF	Paúcar, 2005
51	Qaqa tuna	598587	8543640	3073	Cerámica	PF	Paúcar, 2005
52	Tullpa	598141	8545332	3000	Cerámica	PF/Item	Paúcar, 2005
53	Tambobamba B	596032	8544725	3005	Cerámica	PF	Paúcar, 2005
54	Tinkillay	597004	8538884	3100	Recintos	PF	Paúcar, 2005
55	Vernajasa A	591059	8543236	2725	Recientos	Item/HM	Paúcar, 2005
56	Vernajasa B	589855	8543363	2730	Recintos	Item	Paúcar, 2005
57	Chacapampa	589402	8542904	2727	Recintos	Item	Paúcar, 2005

58	Chilcabamba B	591112	8541055	2930	Recinto	Item/Itar	Paúcar, 2005
59	Cerro Niño Loma A	591829	8548426	2710	Recinto	Item/HM	Paúcar, 2005
60	Cerro Niño Loma C	591978	8547811	2995	Recintos	Item/HM	Paúcar, 2005
61	Santo Domingo A	588819	8548651	2540	Terrazas	Item/HM	Paúcar, 2005
62	Santo Domingo B	588727	8548283	2560	Lítico	Item	Paúcar, 2005
63	Hacienda Dianpampa	590318	8546588	2550	Recintos	Item/HM	Paúcar, 2005
64	Llano pata	588352	8543983	2700	Cerámica	Item/HM	Paúcar, 2005
65	Hacienda Sta Elena C	588201	8543830	2693	Lítico	Item	Paúcar, 2005
66	Don Melchor	587987	8542755	2690	Cerámica	Item	Paúcar, 2005
67	Huitcu	593016	8543199	2800	Cerámica	Item	Paúcar, 2005
68	Santa Bárbara	592417	8544123	2750	Recintos	Item	Paúcar, 2005
69	Guayacondo	591064	8544742	2690	Recintos	Item	Paúcar, 2005
70	Hda. Velásquez A	595138	8547339	2880	Recintos	Item/HM	Paúcar, 2005
71	Hda. Ticcahuasi	595569	8541654	3080	Terrazas	Item	Paúcar, 2005
72	Hda. Condoray A	595270	8542116	3070	Terrazas	Item	Paúcar, 2005
73	Hda. Condoray B	594520	8542887	3066	Terrazas	Item	Paúcar, 2005
74	Accopata	594883	8543500	3060	Recintos	Item	Paúcar, 2005
75	Tambillo C	596536	8542726	3000	Recintos	Item	Paúcar, 2005
76	Tambillo D	596990	8543339	2990	Recintos	Item	Paúcar, 2005
77	Qda. Tirabamba A	596992	8543953	2985	Cerámica	Item	Paúcar, 2005
78	Hda. Tambobamba	597386	8544566	3000	Recintos	Item	Paúcar, 2005
79	Rayapata	597317	8542109	3075	Recintos	Item	Paúcar, 2005
80	Pallccayacu A	597681	8542876	3060	Recintos	Item	Paúcar, 2005
81	Yanamilla A	597833	8543336	3090	Cerámica	Item	Paúcar, 2005
82	Yanamilla B	591063	8544281	3000	Cerámica	Item/HM	Paúcar, 2005
83	Yanamilla D	598829	8544100	3010	Cerámica	Item/HM	Paúcar, 2005
84	Tambobamba A	596785	8544876	3015	Cerámica	Item	Paúcar, 2005
85	Tacsanayuc	597238	8545181	3000	Cerámica	Item	Paúcar, 2005
86	Hda. Velásquez E	597390	8545642	3013	Recintos	Item	Paúcar, 2005
87	Huachulla	623453	8513724	2758	Recintos	Item	Bolívar, 2010
88	Ccaccamarca	614985	8512887	3060	Recintos	Item/HM	Bolívar, 2010
89	Yanapiruro	584930	8528080	4270	Cueva	PL/PA	Huayapa, 2006
90	Ayamachay	584920	8529560	4276	Cueva	PL/PA	Huayapa, 2006
91	Rondewilka	575260	8533045	3527	Recintos	Item/HM	Huayapa, 2006
92	Eb 1 Aya orqo	581269	8542166	3380	Cerámica	PF/Item	Benavides, 1976
93	Acuchimay	583413	8543660	2868	Recintos	Item	Benavides, 1976

94	Eb 5 Kumun Senqa	585343	8544668	2757	No Definido	Item	Benavides, 1976
95	Eb 18 Wichqana	586007	8547584	2615	C. Ceremonial	PF	Benavides, 1976
96	Eb 21 Ñawin puquio	585418	8540840	3900	Recintos	Item/HM	Benavides, 1976
97	Ec 425 Alaw o Alao Orqo	582428	8566314	2860	Recintos	Item	Benavides, 1976
98	Eb 30 Paraqay	593561	8553243	2890		Item/HM	Benavides, 1976
99	Eb 46 Muyu urqu	566339	8541280	2850	Recintos	PF/ITem/Itar/HT	Benavides, 1976
100	Eb 47 Waripirqa	568411	8539278	2890	Chullpas	Item/HM/Itar	Benavides, 1976
101	Eb 51 Kankawa	566128	8553507	3508	Cerámica	Item	Benavides, 1976
102	Eb 53 Tanta wasi	578820	8575831	2660	Recintos	Item/HM	Benavides, 1976
103	Eb 58 Urpaypampa	571669	8530975		Recintos	Item	Benavides, 1976
104	Eb 35 Apacheta				Lítico	PL	Benavides, 1976
105	Eb 36 Kiruray	576758	8542758	3000	Cerámica	Item	Benavides, 1976
106	Eb 41 Rudaqasa	601953	8542399		Cerámica	Item	Benavides, 1976
107	Eb 46 Waraqo pampa	583352	8535220		No Definido	Item	Benavides, 1976
108	Eb 48 Kichkapata	583093	8535889		Recintos	PF	Benavides, 1976
109	Eb 33 Solar moqo	583426	8536152		C. Ceremonial	PF	Benavides, 1976
110	Eb 50 Osno pampa	583660	8536424		Cerámica	PF	Benavides, 1976
111	Eb 51 Luichu pampa qapina	584285	8536460		Cerámica	PF	Benavides, 1976
112	Eb 52 Andas pata	584704	8536428		Recintos	Item	Benavides, 1976
113	Eb 60 Kumun muqu	596082	8541959		Cerámica	Item	Benavides, 1976
114	Eb 61 Aya raqra	589407	8544532	2660	Recintos	Item/HM	Benavides, 1976
115	Eb 63 Palta marka	598912	8550367	2824	Recintos	Item/HM	Benavides, 1976
116	Eb 65 Iribamba	576596	8570807	2500	Recintos	Item	Benavides, 1976
117	Eb 73 Aya pata	584227	8543627	2785	Terrazas	Item	Benavides, 1976
118	Eb 170 Wichqana	584632	8557973	2700	Cerámica	PL	Benavides, 1976

119	Eb 169 Lagunilla	582504	8551313	2850	Recintos	PF	Benavides, 1976
120	Eb 16 Mollepata				Recintos	PF/Item	Benavides, 1976
121	Eb 173 Hatun Qoriwillka	579784	8548157		Recintos	Item	Benavides, 1976
122	Eb 175 Quriwillka A	580022	8546866	2950	Terrazas	Item	Benavides, 1976
123	Eb 176 Quriwillka B	580021	8546620	2850	Cerámica	Item	Benavides, 1976
124	Eb 177 Quriwillka C	579390	8547236	2900	Terrazas	Item	Benavides, 1976
125	Eb 178 Quriwillka D	578763	8547030	2900	Recintos	PF/Item	Benavides, 1976
126	Eb 180 La Picota	580501	8546158	2850	Terrazas	PL/Item	Benavides, 1976
127	Eb 181 Arcopampa	581432	8545325	2850	Cerámica	PF/Item	Benavides, 1976
128	Eb 203 Nazarenas	585076	8545836	2750	Cerámica	PL/PF	Benavides, 1976
129	Eb 445 Wichqana	584898	8546666	2700	Terrazas	Item	Benavides, 1976
130	Eb 127 Quichkapata	582703	8553067	2700	Recintos	PF/Ptem/HM	Benavides, 1976
131	Eb 22 Lagunilla	583566	8553982	2650	Recintos	PF/Ptem/HM	Benavides, 1976
132	Eb 128 Lagunilla	584316	8553058	2700	Recintos	PF/Item	Benavides, 1976
133	Eb 129 La Compañía	581907	8553066	2700	Terrazas	Item	Benavides, 1976
134	Eb 130 Yanavaca	581275	8554105	2510	Recintos	Item	Benavides 1976; Cconoc, 2009
135	Eb 131 Trigoloma A	581597	8553583	2560	Recintos	PF/Item	Benavides, 1976
136	Eb 132 Trigoloma B	581402	8553912	2530	Recintos	Item/HM/Itar/HT	Benavides, 1976
137	Eb 136 Pumasacsa	579648	8553072	2700	Recintos	PF/Item	Benavides, 1976
138	Eb 138 Trigopampa	578905	8551472	2648	Recintos	PF/Iter/HM/Itar	Benavides, 1976
139	Eb 139 Simpapata	579944	8551259	2850	Cerámica	PF	Benavides, 1976
140	Eb 140 Tantaorqo	580400	8552609	2900	Recintos	PF/Item	Benavides, 1976
141	Eb 141 Paltarumi	583412	8552908	2900	Cerámica	PF	Benavides, 1976
142	Eb 142 Tarachamoqo	583561	8552293		Cerámica	PF	Benavides, 1976
143	Eb 100 Pikimachay	583992	8558920	2900	Cueva	PL	Benavides, 1976

144	Eb 143 Patichayoq pukro	584282	8552402	2850	Cerámica	PF	Benavides, 1976
145	Eb 144 Cañay urqu	584794	8551766	2850	Recintos	PF	Benavides, 1976
146	Eb 25 Muyurina A	586592	8550565	2725	Cerámica	Item	Benavides, 1976
147	Eb 24 Muyurina B	587120	8549670	2750	Cerámica	PF	Benavides, 1976
148	Eb 148 Santo Domingo	586263	8549827	2900	Terrazas	PF	Benavides, 1976
149	Eb 26 Orqohuma A	585814	8550442	2950	Recintos	PF	Benavides, 1976
150	Eb 150 / 151 Cañada carneroyoq B	586115	8550441	2920	Cueva	P Formativo	Benavides, 1976
151	Eb 153 Cerro orqohuma	584611	8551061	3100	Recintos	Item	Benavides, 1976
152	Eb 154 Orqohuma B	585510	8549829	2900	Cerámica	Item	Benavides, 1976
153	Eb 156 Orqohuma C	584908	8549831	2850	Chullpas	Item	Benavides, 1976
154	Eb 159 Mollepata A	584608	8548388	2750	Cerámica	Item	Benavides, 1976
155	Eb 160 Mollepata B	583704	8549834	2800	Cerámica	Item	Benavides, 1976
156	Eb 161 Molepata C	582911	8547665		Cerámica	Item	Benavides, 1976
157	Eb 162 Mollepata D	583094	8547522	2800	Cerámica	Item	Benavides, 1976
158	Eb 163 Mollepata E	583250	8549099	3000	Cerámica	Item	Benavides, 1976
159	Eb 164 Arcopampa	584295	8546300	2800	Liticos	Item	Benavides, 1976
160	Eb 66 Pacaycasa	584512	8558517	2800	Cerámica	PF/Item	Benavides, 1976
161	Eb 262 Qaqapaki	587044	8558795	2900	Cerámica	Item	Benavides, 1976
162	Eb 236 Muyurina	588050	8549713	2600	Cerámica	PF/Item	Benavides, 1976
163	Eb 234 Qaqañan	593776	8547916	2600	Cerámica	PF	Benavides, 1976
164	Eb 235 Cabracancha	594236	8547895	2550	Cerámica	Item	Benavides, 1976
165	Eb 113 Hda la Vega	585838	8558430	3000	Cerámica	Item	Benavides, 1976
166	Eb 299 Pacaycasa A	585696	8555756	2536	Cerámica	PF/Item	Benavides, 1976
167	Eb 314 Chaqo	587676	8549657	2650	Cerámica	PF/Item/HM/Itar	Benavides, 1976
168	Eb 337 Totora A	586655	8547522	2600	Liticos	PF/Item	Benavides, 1976

169	Eb 340 Totora C	587499	8547210	2650	Recintos	PF/Item	Benavides, 1976
170	Eb 346Pacaycasa B	584941	8557327	2650	Cerámica	Item/HM	Benavides, 1976
171	Eb 347 Pacaycasa C	585111	8555647	2517	Cerámica	Item/HM	Benavides, 1976
172	Eb 349 Wayllapampa	587494	8557964	2650	Cerámica	Item/HM	Benavides, 1976
173	Eb Cerro Punku Willka	583621	8557139	2900	Terrazas	Item	Benavides, 1976
174	Eb 120 Cheqo Willkapampa	583778	8559962	3000	Cerámica	PF/Item/HM	Benavides, 1976
175	Eb 122 Charro orqo A	581901	8562256	3010	Cerámica	PF	Benavides, 1976
176	Eb 123 Charro orqo B	581981	8562763	2850	Cerámica	PL	Benavides, 1976
177	Eb 158 Puente	585231	8548106	2600	Lítico	Item	Benavides, 1976
178	Eb 318 Molinoyoq A	583524	8560716	2950	Terrazas	Item/HM	Benavides, 1976
179	Eb 317 Molinoyoq B	585018	8559689	2910	Cerámica	PF	Benavides, 1976
180	Eb 320 MolinoyoqC	580134	8558261	2800	Cueva	PF/Item	Benavides, 1976
181	Eb 321 Molinoyoq D	581198	8558371	3100	Recintos	I Temprano	Benavides, 1976
182	Eb 322 Pikimachay	583554	8559496	3100	Terrazas	Item/HM	Benavides, 1976
183	Eb 323 Allpa orquna o Qasapampa	581207	8558756	3050	Recintos	PF/Item	Benavides, 1976
184	Eb 325 Allkowillka A	582690	8562741	2927	Terrazas	PF	Benavides, 1976
185	Eb 327 Allkowillka B	584688	8562273	2850	Cerámica	Item	Benavides, 1976
186	Eb 360 Pukaray pampa A	589491	8561625	3260	Cerámica	Item	Benavides, 1976
187	Eb 361 Pukaray pampa B	589879	8561612	3280	Cerámica	Item	Benavides, 1976
188	Eb 362 Churrupampa A	587429	8563254	3260	Cerámica	Item	Benavides, 1976
189	Eb 363 Churrupampa B	588752	8561786	3200	Cerámica	PF/Item	Benavides, 1976
190	Eb 385 Quchqa	586420	8564430	3000	Cerámica	Item	Benavides, 1976
191	Eb Huamanguilla A	587552	8558181	2800	Cerámica	PF/Item	Benavides, 1976
192	EB 261 Huamanguilla B	588223	8558840	2900	Cerámica	PF/Item	Benavides, 1976

193	Eb 272 Qonqorapata	597530	8549542	2850	Cerámica	Item	Benavides, 1976
194	Ec–37 Urqu pukio	581065	8588695	3230	Cerámica	Item	Benavides, 1976
195	Ec–39 Vaca Wichqana	581371	8588962	3290	Cerámica	Item	Benavides, 1976
196	Ec–389 Rascate	575897	8577752	2500	Cerámica	Item	Benavides, 1976
197	Ec–391 Killas	577284	8577104	2610	Cerámica	Item	Benavides, 1976
198	Ec–387 Lucma pata	578309	8574671	2610	Cerámica	PF/Item/HM	Benavides, 1976
199	Ec–385 Aykas	578171	8574402	2590	Recintos	Item	Benavides, 1976
200	Ec–394 Pampay	578019	8575945	2580	Cerámica	P Lítico	Benavides, 1976
201	Ec–401 Luricocha	576723	8573213	2260	Liticos	Item	Benavides, 1976
202	Ec–404 Tororumi	580513	8570370	2600	Recintos	Item	Benavides, 1976
203	Ec–405 Iribamba A	578611	8571277	2445	Recintos	PF	Benavides, 1976
204	Ec–406 Iribamba B	579266	8570982	2540	Cerámica	Item	Benavides, 1976
205	Ec–407 Iribamba C	578751	8570269	2430	Recintos	Item	Benavides, 1976
206	Ec–408 Iribamba D	579128	8571752	2490	Recintos	Item	Benavides, 1976
207	Ec–412 Pachiaq	578361	8569659	2420	Recintos	Item	Benavides, 1976
208	Ec–415 Azángaro	577427	8569167	2358	Cerámica	Item	Benavides, 1976
209	Ec–416 Porvenir A	578052	8568776	2400	Cerámica	Item	Benavides, 1976
210	Ec–419 Porvenir B	577590	8567631	2400	Recintos	PF	Benavides, 1976
211	Ec–421 Porvenir C	576696	8568058	2450	Cerámica	PF	Benavides, 1976
212	HO–03 Hanhaq orqo	562350	8560644	3430	Entierros	PF/Item	Flores, 2007
213	Qochachina	576140	8573421	2214	Recintos	PF/Item/HM	Vivanco, 1999
214	Suyto orqo A 164	577949	8566500	2500	Recintos	PF/Item/HM	Vivanco, 1999
215	Suyto orqo B 166	578468	8564924	2411	Recintos	PF/Item/HM/Itar/HT	Vivanco, 1999
216	Tanta orqo 190	584605	8555413		Recintos	PF/Item/HM	Vivanco, 1999
217	Maraypucro-Ibias	620855	8517003	2855	Recintos	Item/HM	García, 2009
218	Artesón	621301	8515020	2540	Recintos	Item/HM	García, 2009
219	Majuelo	620367	8514203	2573	Recintos	Item/HM	García, 2009
220	Qampatuyoqpampa	623290	8515798	2200	Recintos	Item/HM/Itar/HT	García, 2009

221	Supaycancha	620602	8515517	2622	Terrazas	Item/HM/Itar/HT	García, 2009
222	Sungalla-Ninaqasa	621823	8516692	2972	Terrazas	PF/HM	García, 2009
223	Ccaccamarca	612953	8512844	3054	Terrazas	PF/ITar/HT	García, 2009
224	Chumbes	618139	8515908	2985	Terrazas	PL/PF/Itar/HT	García, 2009
225	Moqo alto	615100	8489806	3764	Recintos	PF/Item	Purizaga, 1972
226	Pachiaq	579992	8567621	2489	Recintos	PF	Soto, 2003
227	Arparanra A	589684	8523026	4204	Recintos	PF	Roca, 2010
228	Campanayocc orqo A	589688	8522314	4243	Recintos	PF	Roca, 2010
229	Campanayocc orqo D	588593	8521378	4132	Recintos	PF	Roca, 2010
230	Campanayocc orqo E	588270	8520370	4097	Recintos	PF	Roca, 2010
231	Campanayocc orqo B	589385	8522182	4178	Wankas	PF	Roca, 2010
232	Illahuasi A	589715	8519874	4163	Plataforma	PF	Roca, 2010
233	Arparanra B	589590	8522814	4209	Recintos	PF	Roca, 2010
234	Campanayocc orqo C	588741	8521322	4182	Recintos	PF	Roca, 2010
235	Illahuasi B	589224	8518324	4061	Recintos	PF	Roca, 2010
236	Illahuasi D	589584	8516592	3910	Recintos	PF	Roca, 2010
237	Illahuasi C	589240	8518246	4024	Abrigo rocoso	PL/PF/Itar	Roca, 2010
238	Cundurpa puñunan	590430	8517702	3942	Abrigo rocoso	Item	Roca, 2010
239	Corpas 03	614172	8558428	2780	Terrazas	Item	Valdez, 2009
240	Corpas 04	614248	8558844	2793	Recintos	PF	Valdez, 2009
241	Juscahuarco	581029	8553764	2496	Recintos	PF/Item/Itar	Cconocc, 2009
242	San Francisco	580161	8552134	2951	Cerámica	Item/HM/Itar/HT	Cconocc, 2009
243	San Martín de nuevo Paraíso	580930	8553980	2467	Recintos	Item	Cconocc, 2009
244	Yutuchayoq	581272	8553532	2499	Recintos	PF/HM	Cconocc, 2009
245	Ranra	581024	8551564	2699	Recintos	Item	Cconocc, 2009
246	Sillaqasa	580301	8551734	2895	Recintos	Item/HM	Cconocc, 2009
247	Cali	581065	8554422	2460	Recintos	PF/ITem/HM/ITar	Cconocc, 2009
248	Chuspicucho	581438	8554122	2492	Cerámica	Item/HM	Cconocc, 2009
249	Chamanapata	581482	8553785	2527	Terrazas	PF/Item/HM	Cconocc, 2009
250	Tablarumi	581830	8553164	2640	Recintos	Item/HM	Cconocc, 2009
251	Antiguo paraíso	581645	8552754	2526	Recintos	Item/HM	Cconocc, 2009; Benavides, 1976
252	Patallaqta	582441	8552956	2615	Recintos	PL/PF/Item	Cconocc, 2009
253	Uchpa cañasqa	582349	8552334	2651	Abrigo rocoso	PF/Item	Cconocc, 2009
254	Chaupi orqo	582188	8553614	2505	Recintos	PF	Cconocc, 2009
255	Janjana	581531	8552258	2507	Recintos	Item/HM/Itar	Cconocc, 2009

256	Sayaqmachay	585566	8552466	2619	Abrigo rocoso	PF/Item/Itar	Cconocc, 2009
257	Sipicu	583313	8551066	2760	Recintos	I Temprano	Cconocc, 2009
258	Pichuspata	579258	8554090	2506	Cerámica	PF/Item/HM	Cconocc, 2009
259	San Juan de Viñaca	578849	8553590	2475	Recintos	PF/Item/HM	Cconocc, 2009; Benavides, 1976
260	Huanca qasa	578780	8552222	2544	Recintos	Item/HM	Cconocc, 2009; Benavides, 1976
261	Cruzpata	578367	8551732	2562	Recintos	PF	Cconocc, 2009
262	Muñachayoq	578120	8550599	2836	Recintos	PF/Item	Cconocc, 2009
263	Huaqan marca	585721	8555458	2620	Recintos	Item	Soto, 2011
264	Cedro huerta	581773	8573683	3213	Recintos	Item	C. Chávez: CP
265	Ec424 Campamento	583431	8566131	2860	Cerámica	PF/Itar	Benavides, 1976
266	Campanayuq rumi	623795	8490245	3550	Centro Ceremonial	PF	Matsumoto y Cavero, 2010
267	Colca	604245	8484034	3000	Cerámica	PF	Jorge Maguino
268	Chaupin Qoyllur	586803	8501356	3350	Cerámica	PF	Jorge Maguino

2.2. Zonas con mayor concentración de sitios

De lo representado, los sitios arqueológicos en la Carta Nacional hojas 26ñ, 27ñ, 28ñ, 26º, 27º y 28º, se pueden visualizar la existencia de varias zonas con mayor concentración de sitios arqueológicos correspondientes al Período Formativo e Intermedio Temprano, aparentemente separados por la presencia de ríos de nivel medio (micro cuencas) y por sus características geográficas particulares.

Estos límites (cuencas, microcuencas) no deben ser entendidos como elementos desvinculantes de las áreas, sino por el contrario, como espacios donde se producen interrelaciones culturales, pudiéndose apreciar la "inclusión" de algunos rasgos culturales, inclusión que no se logra generalizar. Un ejemplo clásico de este hecho es la cerámica caja, cuya procedencia se encuentra en la margen izquierda del río Cachi (Huancavelica); sin embargo, en el registro estratigráfico de algunos sitios arqueológicos ubicados en la margen opuesta es posible recuperar algunos fragmentos y que cuantitativamente no llega a ser significativos.

Otro aspecto a tener en cuenta es la ocupación y la reutilización de varios asentamientos humanos prehispánicos ya que no solamente tienen ocupación correspondiente al Formativo o Intermedio Temprano, sino que muchos de ellos tienen una ocupación mayor.

Zona 1:

Uno de las áreas de mayor concentración de sitios arqueológicos está delimitado por el río Pongora (al norte), río Yucaes (al este) y el río Cachi y Chillico al oeste; con mayor incidencia hacia la margen sur. En este espacio se concentra la mayor cantidad de sitios arqueológicos correspondientes al Formativo e Intermedio Temprano, por lo que estamos denominando como Zona 1.

Fotografía satelital del Zona 1 (Tomado de Google Earth).

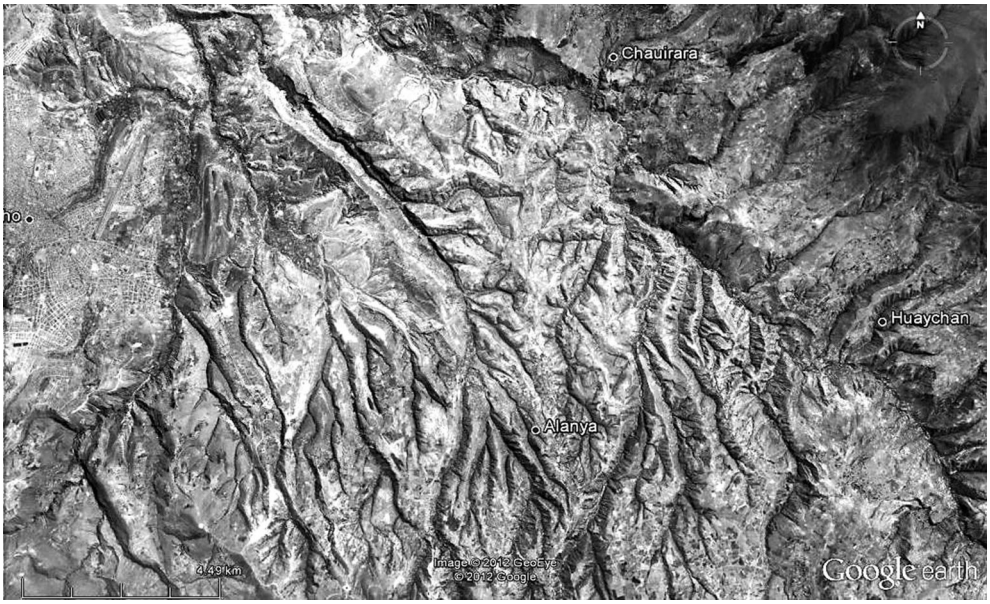
Por la gran concentración de sitios arqueológicos, presencia de sitios significativos y por las características geográficas particulares que presenta la Zona 1, es posible subdividir, por el momento, en dos espacios. Esta subdivisión, en parte relativamente arbitraria, no deja de ser significativa debido a que es posible distinguir algunos rasgos que indican cierta diferencia.

Por otro lado, si tenemos en cuenta la presencia de la ciudadela Wari en las inmediaciones de ambos espacios, como elemento perturbador (del ordenamiento anterior) y homogeneizador (durante el Horizonte Medio), es natural que sin trabajos de excavación no se pueda conocer con mayor detalle las características particulares de cada espacio.

Sub Zona 1.A. Comprende el espacio entre los ríos Cachi y Chillico (oeste) y el río Huatatas al este. Las características de los asentamientos en esta zona es la de ubicarse en las inmediaciones de los ríos señalados.

Fotografía satelital de la Sub Zona 1–A (Tomado de Google Earth).

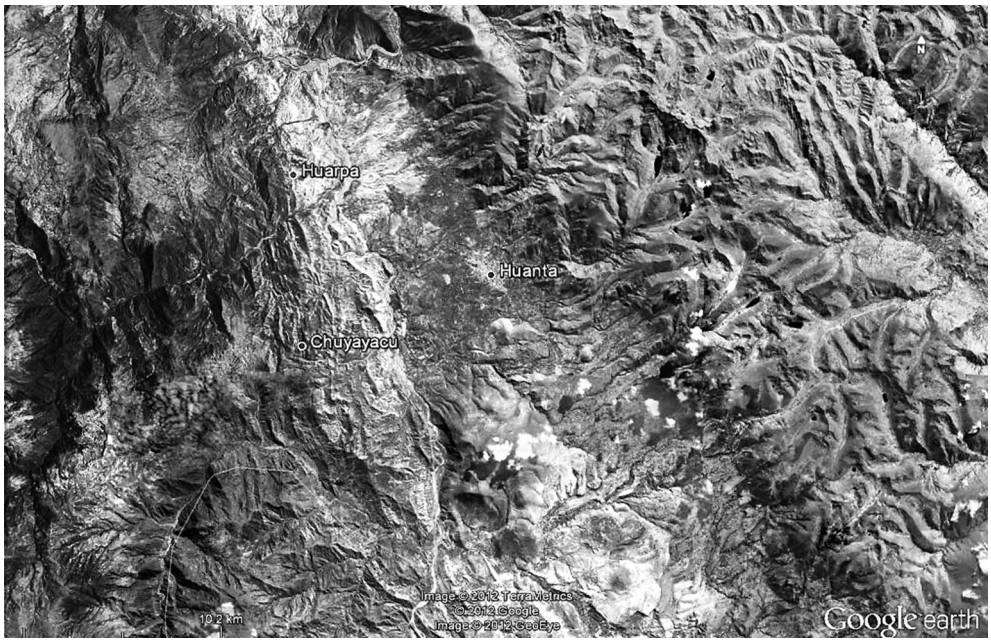
Sub Zona 1–B. Esta segunda subárea comprende el espacio situado entre el río Huatatas (al oeste) y el río Yucaes al este, la característica de los asentamientos de esta subárea es la existencia de sitios en menor cantidad y se ubican en los espacios intermedios, no tan próximo a los ríos.



Fotografía satelital del Sub Zona 1–B (Tomado de Google Earth).

Zona 2:

Es el de mayor extensión, pero aparentemente tiene menor concentración de sitios arqueológicos, que puede obedecer a la falta de trabajos de prospección arqueológica. Sus posibles límites son por el norte concluye en la confluencia de los ríos Cachi y Mantaro, por el este la presencia de la cordillera, por el oeste con el río Cachi y por el sur con las quebradas transversales aledañas al poblado de Pacaycasa y que bajan de la cordillera. La característica de los sitios arqueológicos correspondientes a esta se debe a que por lo general se encuentran dispersadas y ubicadas en la cima de las lomas, lo que indica que en toda esta zona es la agricultura la principal fuente económica.



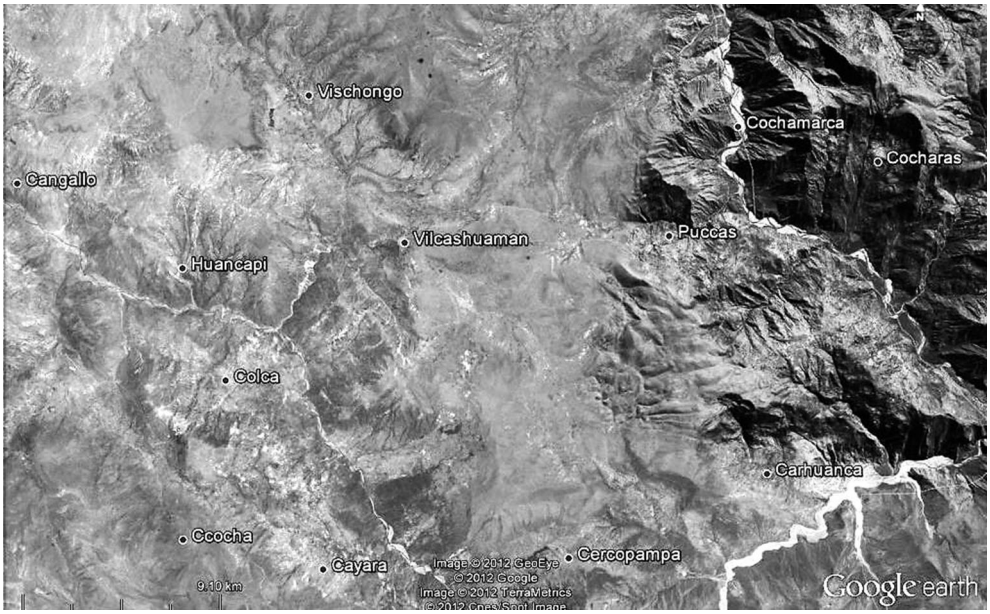
Fotografía satelital de la Zona 2 (Tomado de Google Earth).

Zona 3:

La tercera área está delimitada entre los ríos Pampas y Vischongo, cuyo límite norte está conformado por la cordillera. Este territorio antes ignorado en los estudios del Período Formativo ha adquirido un impulso significativo por el hallazgo del centro ceremonial de Campanayuq rumi (Matsumoto y Cavero, 2010). La principal característica de la zona es la predominancia de suelos delegados aptos para el pastoreo de camélidos y el cultivo de secano conformado por criofílicos como tubérculos (papa, mashua, oca), cereales de grano chico (quinua) y leguminosos (tarhui).

Por el momento en esta área solamente se ha recopilado un total de nueve sitios arqueológicos con ocupación al Período Formativo e Intermedio Temprano. Es muy posible que en el futuro con una mayor recopilación trabajos de prospección se pueda definir con más precisión el área.

A parte de las tres áreas señaladas existen dos áreas que por el momento se están considerando como aisladas, debido a que los sitios arqueológicos registrados se encuentran un tanto "aislados" de los demás grupos y no existe más información arqueológica que permita definir con mayor precisión.



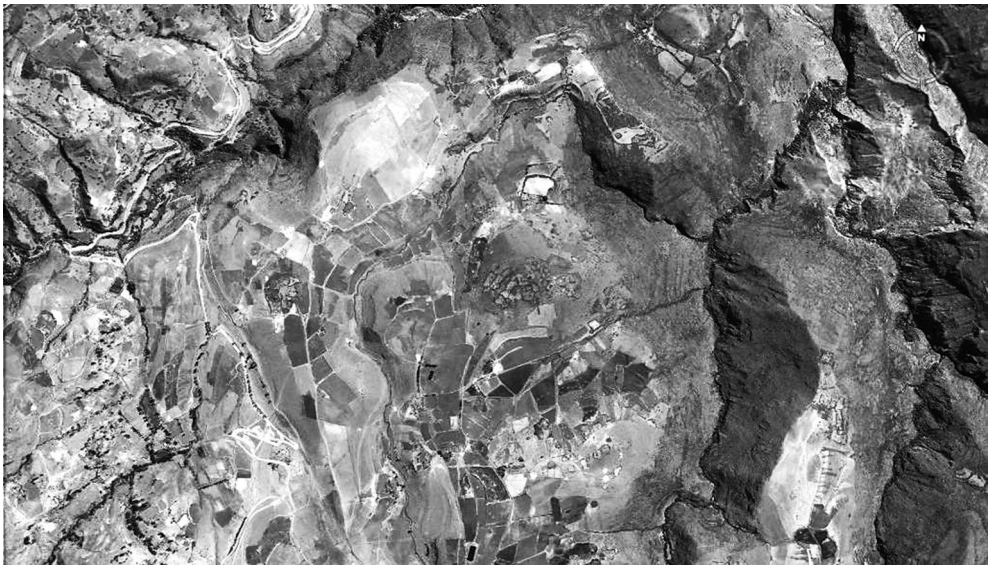
Fotografía satelital de la Zona 3 (Tomado de Google Earth).

Zona Aislada 1:

Corresponde al lugar denominado como Chupas y está conformada por seis sitios arqueológicos cuatro de ellos correspondientes al Período Formativo y dos al Intermedio Temprano. Lo importante de este lugar es la presencia de un centro ceremonial (Solar Moqo) que tiene una vigencia solamente durante el Período formativo, para posteriormente ser abandonado.

Zona Aislada 2:

La otra área aislada (Área aislada 2) se ubica al sur de Chupas próximo al límite de separación de agua (divortium aquarum) sitiada en las inmediaciones de Tocto. En este lugar se ha registrado un total de doce sitios arqueológicos casi la totalidad de ellos correspondientes al Período Formativo.



Fotografía satelital de la Zona Aislada 1 (Tomado de Google Earth).

Fotografía satelital del Zona Aislada 2 (Tomado de Google Earth).

De todos los asentamientos prehispánicos destaca el sitio Cundurpa puñunan que tiene una ocupación segmentada en dos. La primera abarca del Período Lítico al Período Formativo y la segunda reocupación se da durante el Intermedio Tardío.

2.3. Categorización y reconstrucción de sitios arqueológicos

a. Categorización de sitios arqueológicos

Para realizar la jerarquización de los sitios arqueológicos se ha visto por conveniente proponer un nuevo sistema de categoría, fundamentado en el medio ambiente de la zona y en los vestigios arqueológicos. De otro lado, creo que es importante aclarar que, si bien es cierto que la propuesta aparentemente muestra un esquema rígido, durante el análisis estas categorías pueden ser interrelacionadas de acuerdo a las evidencias y criterio del investigador. Asimismo, el concepto región que se emplea en el esquema no tiene nada que ver con la actual división política, por el contrario, ase alusión a los rasgos culturales diferenciados, distribuidos en espacios cuyos límites están conformados por lo general por la presencia de cuencas, zonas desérticas o nevados.

Sitios superficiales

Están conformados por sitios abiertos y se caracterizan por presentar en sus superficies dispersión de material cultural conformado por fragmentos de cerámica, artefactos líticos, desechos de talla, etc., sin asociación visible a elementos arquitectónicos (recintos, entierros) o infraestructura productiva (terrazas, canales, reservorios, carrales). Dentro de esta categoría se puede considerar el concepto de "área de dispersión" siempre y cuando los elementos culturales dispersos mantengan una cierta uniformidad u homogeneidad como por ejemplo área de dispersión de fragmentos de cerámica. Por sus características particulares se pueden categorizar en lo siguiente:

- Sitio superficial propiamente dicha, cuando por acción de la erosión o por la actividad antrópica se encuentran bastantes afectadas de tal manera que a nivel se superficie no permite identificar con precisión su condición.
- Sitio superficial con actividad de caza, cuando en su superficie se encuentran artefactos líticos (puntas de proyectil) u otros objetos que testimonien la práctica de dicha actividad.

Lugares de producción

Cuya característica es la de corresponder a espacios donde se realizan los diferentes procesos de producción especializada y que las evidencias arqueológicas –menos diversificada–, por lo general ubicados en las inmediaciones de los asentamientos humanos. Pueden ser:

Agrícola. Evidenciada por la presencia de terrazas, camellones, canales, reservorios o espacios abiertos cercanos a fuentes con características topo-

gráficas adecuadas (planicie con ligera pendiente) que permita el discurrir del agua.

Pastoreo. Teniendo en cuenta la importancia de los camélidos en la constitución y desarrollo de las sociedades, el testimonio de dicha actividad está fundamentado en la presencia de corrales (cobijo) y por los espacios abiertos constituidos fundamentalmente por los cerros interandinos que brinda el alimento pastos de altura (ichu) y protección que contrarrestan la acción de los vientos y las heladas.

Artesanía. Por sus características las evidencias consisten en elementos de producción (moldes, alisadores, pulidores, escorias, crisoles, etc.) y pueden estar ubicados en las zonas de habitación (recintos) o en las inmediaciones (zonas de quemado u hornos).

Canteras. Su localización depende del lugar donde se encuentran las materias primas: arcilla, Andesita, basalto, cuarzo, obsidiana, metales, etc., las evidencias consisten en artefactos de extracción de manera no deliberada o modificación controlada o abrupta (corte) del paisaje.

Lugares funerarios

Tiene un carácter deliberado, planificado y sincrónico, aun cuando durante el espacio de tiempo comprendido entre el Período Lítico hasta el Formativo aparentemente tiene un carácter no deliberado y que más bien corresponde a un hecho circunstancial. Las evidencias están conformadas por la presencia de restos óseos, cistas, galerías, mausoleos, nichos, etc., los cuales se encuentran con sus correspondientes ajuares lo que le da un carácter de temporalidad y espacialidad por constituir conjuntos cerrados.

Lugares de habitación o asentamiento

Por asentamiento se entiende al lugar de hábitat, en donde se desarrollan prácticas cotidianas como la ingesta de alimentos, relaciones sociales y de reproducción, protección, etc. Las evidencias están definidas por la presencia de vestigios (restos) de construcción, basurales, reestructuraciones o modificaciones como consecuencia del mantenimiento u hecho fortuito.

Por tanto, tiene dos características: a) por tipo de sociedad y b) por reestructuración. En el primer caso se tiene vivienda de entorno asociado a los restos de sus alimentos y las herramientas empleadas, esta característica se da durante el Período Lítico:

– Unidades habitaciones cuyas características son que para la construcción de estas edificaciones se emplean materiales más consistentes o duraderos

(piedra, adobe, tapial, quincha, etc.), los mismos que se encuentran articulados entre ellos alrededor de espacios abiertos.
– Centros urbanos conformados por conglomerados de unidades habitacionales que por lo general están formados como partes de determinados sectores articulados mediante calles, espacios públicos y con instalaciones de salubridad (agua, desagüe) y áreas de desecho (basurales).

La segunda característica tiene que ver con los procesos de restructuración, pudiéndose apreciar dos aspectos:

– Reestructuración planificada, cuando un sitio determinado con una función concreta y en un momento dado cambia su funcionalidad o cambia su estructura
– Reestructuración accidental ocasionada como consecuencia de un hecho fortuito sea antrópico (invasión, incendio, etc.) o natural (terremotos, aluviones, etc.), que obliga a la reconstrucción en gran escala.

En todos los casos la deposición de los elementos culturales se realiza de manera paulatina como resultado de vida diaria y de las actividades humanas y puede ser de manera deliberada (Horizonte Medio) o no deliberada (Intermedio Temprano), dependiendo del grado de complejización del asentamiento.

Lugares rituales y ceremoniales

Están conformado por aquellos espacios donde se realizan actividades especializadas de culto, por lo que el tipo de deposición es mixta: intencionada (ofrendas, sacrificios) y espontánea. Dentro de estos lugares se pueden distinguir las siguientes particularidades:

– *De impacto local o familiar*. Por lo general vienen a ser las formaciones rocosas grandes, cuevas, agujeros profundos y cerros de poca elevación.
– *De impacto microregional*. Está representado por recintos sagrados, templetes y wankas, cuya influencia abarca un área mayor que el de impacto local, pudiendo comprender varias cuencas. Los elementos culturales que se encuentran están conformados, en su mayoría, por los de origen local, asociado a otros elementos que muestran rasgos o influencias de otras zonas, pero cuya fabricación es local.
– *De impacto macroregional*. Están conformados por recintos sagrados, templos, oráculos y santuarios. Para los dos últimos casos, los sitios están ubicados en lugares espaciales (difícil acceso, cerros muy altos, extensas planicies, es decir por accidentes geográficos particulares), que sirven como hitos naturales o elementos protectores. El testimonio material está expre-

sado por la presencia de elementos culturales importados o procedentes de otros, que en condiciones normales no deberán hallarse.

Una de las características de estos lugares se debe a que están sometidos a su reestructuración progresiva del espacio o de la edificación, conforme transcurre el tiempo, ya sea por actividades de mantenimiento ritual o remodelación. Otra característica tiene que ver con la permanencia en el tiempo. Por lo general, su vigencia trasciende incluso al grupo humano que dio origen (individual o socialitario), y son apropiados por los nuevos, por lo que están sometidos a procesos de modificación y recreación.

b. Propuesta reconstructiva de sitios arqueológicos

Una vez concluida la incorporación de sitios arqueológicos a la base de datos y su posterior ingreso al correspondiente plano, se ha visto la existencia de algunos sitios que tenían una ocupación que se remonta desde el Período Lítico y consecuentemente abarca el Período Formativo y épocas posteriores. En tal sentido se ha procedido a agrupar los diferentes sitios de acuerdo a los períodos de ocupación, cuya información nos permitirá tener una mejor aproximación de la interacción del hombre y su entorno.

Sitios del Período Formativo y con ocupación del Periodo Lítico

En el primer grupo tenemos dos sitios arqueológicos que tienen una ocupación que abarca desde el Período Lítico hasta el Período Formativo identificados como Chiquita B (31) y Nazarenas (127). En el primer caso se ubica en las inmediaciones del río Yucaes y el segundo (ahora desaparecido por la expansión urbana) se ubicaba en las inmediaciones del Río Alameda.

El segundo grupo está conformado por sitios con ocupación del Período Lítico, Período Formativo e Intermedio Temprano. De estos sitios se ha registrado dos sitios denominados como Vernajasa C (30) y Uchpa cañasqa (235). La primera se ubica entre los ríos Yucaes y Huatatas y Uchpa cañasqa en las inmediaciones del río Pongora. De la información arqueológica y de su ubicación podemos deducir que estas zonas presentaban condiciones adecuadas para la sobrevivencia de los grupos humanos asentados y como veremos más adelante en las inmediaciones del área ubicado por el sitio Uchpa cañasqa durante el Formativo e Intermedio Temprano se asentaran varios grupos humanos.

Existe un tercer grupo conformado solamente por el sitio arqueológico de Cundurpa puñunan (238), que tiene ocupación que se inicia durante el Período Lítico, continua durante el Período Formativo, produciéndose un abandono durante el Intermedio Temprano para volver a ser reutilizado durante el Período

Intermedio Tardío.

Por último, existe solamente un sitio arqueológico Moqo Alto (225) con ocupación prolongada pero segmentada. El primer momento abarca del Período Lítico al Formativo, donde se produce un abandono (Intermedio Temprano y Horizonte Medio), para volver a ser ocupado durante el Período Intermedio Tardío y Horizonte Tardío. Esta particularidad nos brinda información valiosa –aparte del aprovechamiento de recursos– relacionado con la actividad económica y que refleja lo que está ocurriendo en otras áreas. En tal sentido podemos deducir que durante el Período Lítico este espacio debió haber sido aprovechado como un lugar caza y recolección, complejizándose durante el Período Formativo, hasta convertirse en un asentamiento conformado por unidades habitacionales. Posteriormente con el surgimiento de la cultura Huarpa y Wari, donde se prioriza la actividad agrícola y después la manufacturera, este lugar es "abandonado", volviendo a ser reutilizado durante el Intermedio Tardío y Horizonte Tardío. Esta información de mucha importancia nos permite contextualizar la principal actividad económica que se desarrolla en el lugar.

Sitios del Período Formativo y con ocupación de otros períodos

Dentro de esta categoría existe un primer grupo que está conformado por 47 sitios arqueológicos que tienen ocupación solamente durante el Período Formativo y que posteriormente fueron abandonados, lo que indica que algunos grupos humanos se establecieron en un determinado lugar, seguramente debido a que presentaba condiciones adecuadas para sus intereses de ocupación y sobrevivencia, y posteriormente con el advenimiento del Período Intermedio Temprano son abandonados.

Lo interesante de estos asentamientos humanos es el surgimiento de cuatro centros ceremoniales, dos de ellos son abandonados definitivamente al final del Formativo (Wichqana, Chupas), uno abandonado como centro ceremonial al final del Formativo y reutilizado como vivienda durante el Intermedio Tardío (Campanayuq rumi) y el último tiene una ocupación que abarca el Período Formativo e Intermedio Temprano conocido como Trigoloma A.

De la distribución espacial de los sitios arqueológicos se puede apreciar una mayor concentración en la Zona 1 (Sub Zona 1–A), seguido de la Zona Aislada 2 y en menor concentración en las demás zonas. Los sitios arqueológicos son Isqana (01), Pampa qucha (16), Michkabamba (27), Quebrada Marayniyoq B (46), Quebrada Tirabamba B (49), Qaqa tuna (50), Tambobamba B (52), Tinkillay (53), Eb 18 Wichqana (94), Eb 48 Kichkapata (107), Eb 33 Solar moqo (108), Eb 50 Osno pampa (109), Eb 51 Luichu pampa qapina (110), Eb 169 Lagunilla (118), Eb 139 Simpapata (138), Eb141 Paltarumi (140), Eb142 Tarachamoqo (141), Eb143

Patichayoq pukro (143), Eb144 Cañay urqu (144), Eb 24 Muyurina B (146), Eb 148 Santo Domingo (147), Eb 26 Orqohuma A (148), Eb 150 / 151 Cañada carneroyoq B (149), Eb 234 Qaqañan (162), Eb 337 Totora A (167), Eb 123 Charro orqo B (176), Eb 320 Molinoyoq C (180), Eb 327 Allkowillka B (185), Ec–406 Iribamba B (204), Ec–421 Porvenir C (211), HO–03 Hanhaq orqo (212), Arparanra A (227), Campanayocc orqo A (228), Campanayocc orqo D (229), Campanayocc orqo E (230), Campanayocc orqo B (231), Illahuasi A (232), Arparanra B (233), Campanayocc orqo C (234), Illahuasi B (235), Illahuasi D (236), Illahuasi C (237), Juscahuarco (241), Janjana (255), Muñachayoq (262), Colca (267) y Chaupin qoyllur (268).

El segundo grupo, también significativo, está conformado por sitios arqueológicos con ocupación del Período Formativo e Intermedio Temprano, lo cual indica una continuidad ocupacional, posiblemente debido a la existencia de condiciones adecuadas tanto de recursos como de condiciones medio ambientales. El mencionado grupo está conformado por un total de 31 sitios arqueológicos, existiendo entre ellos un centro ceremonial denominado Trigoloma. Con respecto a este sitio (denominado por nosotros como Trigoloma A para diferenciar de otros conocidos con el mismo nombre), Benavides los describe como un "sitio habitación ubicado en la cima de una cordillera, en su parte central con estructuras, semi–circulares y compuestas. En su parte central hay dos grandes estructuras circulares de 8 a 10m. de diámetro, limitada por dos estructuras rectangulares de más de 1m. de altura. Al parecer se trata de una zona ceremonial" (1976: 47).

Esta información es relevante si tenemos en cuenta que en los trabajos de excavación arqueológica realizada en Huanca Qasa y Cruzpata (Masaki Doi, 2002), los que se encentran en las inmediaciones de Trigopampa A, se ha evidenciado una fuerte influencia de la cultura Nazca expresado en la cerámica de estilo Cruzpata. A esto debemos agregar la presencia de una vasija maqueta que muestras recintos circulares de uso cotidiano y un recinto ceremonial de forma rectangular.

En tal sentido es de suponer que en esta zona (Área de concentración 1), desde el Período Formativo se estuvo gestando un centro ceremonial, que por ahora no podemos identificar con precisión, pero si existen evidencias que deben ser analizadas con mayor rigurosidad. Los sitios arqueológicos pertenecientes a este grupo son Auqui Cancha (05), Aya Pampa (06), Lucre (08), Pampa chiri /Chiriq pampa (11), Chilca bamba A (34), Chupa (37), Fundo Santa Elena (42), San Juan de Nuaihuacundo (44), Machay Puncu (45), Tambillo B (48), Tullpa (51), Eb 1 Aya orqo (91), Eb 16 Mollepata (91), Eb 178 Quriwillka D (124), Eb 181 Arcopampa (126), Eb 128 Lagunilla (131), Eb 131 Trigoloma A (134), Eb 136 Pumasacsa (136), Eb 66 Pacaycasa (159), Eb 262 Qaqapaki (160), Eb 236 Muyurina (161), Eb 299 Pacaycasa A (165), Eb 340 Totora C (169), Eb 321 Molinoyoq D (181), Eb 325

Allkowillka A (184), EB 261 Huamanguilla B (192), Eb 272 Qonqorapata (193), Qochachina (213), Pachiaq (226), Chaupi orqo (254) y Huaqan marca (263).

Un tercer grupo está conformado por sitios arqueológicos con ocupación del Período Formativo, Intermedio Temprano y Horizonte Medio, lo que significa una permanente ocupación, sustentada posiblemente a las condiciones adecuadas del entorno y los recursos. Dentro de este grupo se ha identificado un total de 15 sitios arqueológicos, por lo general, conformados por unidades habitacionales, algunos de ellos asociados a lugares de producción agrícola y una (sitio arqueológico Huanca Qasa), probablemente, con presencia de un centro ceremonial de impacto microregional. Los sitios arqueológicos son Tejawasi (33), Chiquita A (35), Hacienda Pamparqui A (39), Tambillo A (47), Eb 127 Quichkapata (129), Eb 22 Lagunilla (130), Eb 122 Charro orqo A (175), Ec–385 Aykas (199), Suyto orqo A 164 (214), Suyto orqo B 166 (215), Maraypucro–Ibias (217), Tablarumi (250), San Juan de Viñaca (259), Huanca qasa (260) y Huaqan marca (263).

El cuarto grupo comprende a los sitios arqueológicos que tienen una ocupación permanente que se inicia durante el Período Formativo y se prolonga hasta el Intermedio Tardío, lo que nos indica que los lugares donde se encuentran asentados ofrecen condiciones óptimas que garantizan la sobrevivencia humana. De este grupo existen un total de cinco sitios arqueológicos, de los cuales tres de ellos Pinao (03), Chiquita E (36) y Eb 314 Chaqo (166) se ubican en la Zona 1 (Sub Zona 1–A), mientras que los sitios Puka muqo (28) y Qallta pata (29) se ubican al frente del poblado de Ayrabamba, cruzando el río Pampas.

El quinto grupo está conformado por un total de siete sitios arqueológicos que tienen una ocupación continua desde el Período Formativo y el Intermedio Temprano, produciéndose el abandono durante el Horizonte Medio, para volver a reutilizarlo durante el Intermedio Tardío, cabe señalar que la mayoría de estos sitios se ubican en la Zona 1, cuya relación es Puka urqu (04), Yuraq loma (12), Wilcabamba (15), Hacienda Niño (38), Hacienda Uchpacato (41), Hacienda Uchpacato B (43) y San Francisco (242).

El sexto grupo está conformado por un total de cuatro sitios arqueológicos con ocupación segmentada durante el Período Formativo y en el Horizonte Tardío. Los sitios denominados como Ñeque (32) y Santa Rosa de Chihuampampa (40) están ubicados en la Zona 1, mientras que el sitio denominado Era pata (229 se ubica en la Zona 3. Por su parte el sitio arqueológico Ccaccamarca (223) se sitúa en las inmediaciones del poblado del mismo nombre.

Otro grupo está conformado por un total de tres sitios arqueológicos, los mismos que tiene una ocupación segmentada, la primera correspondiente al Período Formativo y la segunda Período Intermedio Tardío. El sitio arqueológico de Yuraq pata (09) se ubica en las inmediaciones de la Zona 1, mientras que los

sitios Huayraqasa (26) y Campanayuq rumi (266), se ubican en la Zona 3. Cabe resaltar que el sitio Campanayuq Rumi corresponde a un centro ceremonial de impacto regional durante el Período Formativo, mientras que durante el Intermedio Tardío es reutilizado con fines posiblemente domésticos, aunque no se descarta que paralelamente al doméstico se haya practicado actividades rituales de impacto local, tal como se evidencia en el sector de Vegachayoq moqo o Templo Mayor de la ciudadela Wari, donde se registró entierros Chanka en los muros laterales. Esta práctica indica que el prestigio mágico religioso de estos lugares sagrados perdura en el tiempo.

Por último, existe un grupo que está conformado por tres sitios arqueológicos con ocupación segmentada que se inicia durante el Período Formativo, siendo abandonado y reutilizado durante el Intermedio Tardío y Horizonte Tardío. El sitio arqueológico de Santa Rosa de Soquia (25) se ubica en la Zona 3, mientras que el sitio Chumbes (224) en el poblado actual del mismo nombre y el sitio Chuspicucho (248) en la Zona 1 (Sub Zona 1–A).

Aparte de los grupos mencionados existe un sitio arqueológico denominado Tanta orqo (216), el mismo que presenta una ocupación permanente que abarca desde el Período Formativo hasta el Horizonte Tardío, y se encuentra ubicado en las inmediaciones de Orcasitas, al frente de la ciudadela Wari. Otro sitio arqueológico que tiene una ocupación continua que se inicia durante el Período Formativo hasta el Horizonte Medio, donde es abandonado, para ser reutilizado posteriormente durante el Horizonte Tardío, denominado Chuspicucho (248). De otro lado, el sitio arqueológico Eb 46 Muyu urqu (98), el mismo que se ubica en las inmediaciones del poblado de Ñaupa llaqta a un lado del río Cachi, tiene una ocupación que se inicia del Periodo Formativo, continúa durante el Intermedio Temprano en cuya fase final se abandona y posteriormente se vuelve a reutilizar durante el Periodo Intermedio Tardío y Horizonte Tardío. Por último, el sitio arqueológico Tauribamba (23), ubicado en la Zona 3, que presenta signos de ocupación durante el Período Formativo, para luego ser abandonado y vuelto a ser reutilizado durante el Horizonte Medio e Intermedio Tardío.

Sitios del Período Intermedio Temprano con ocupación de otros períodos

El Período Intermedio Temprano se caracteriza por tener una actividad económica basada fundamentalmente en la agricultura, para lo cual desarrolla una infraestructura conformada por terrazas, canales, reservorios, etc. En el área de estudio se ha registrado muchos sitios arqueológicos que tienen ocupación correspondiente solamente a este período cultural y en menor proporción sitios arqueológicos con ocupación más prolongada (Intermedio Temprano y Horizonte Medio), o en su defecto segmentado (Intermedio Temprano, Intermedio Tardío

y/o Horizonte Tardío).

El primer grupo está conformado por sitios con ocupación solamente correspondiente al Período Intermedio Temprano, conformado por un total de 88 sitios y que fueron abandonados en los sucesivos periodos. El proceso de abandono puede estar relacionado con la escasez de recursos o por el desplazamiento demográfico, debido al surgimiento de la ciudadela Wari y posiblemente de otros lugares importantes, que sirven como centros de concentración poblacional. Otro aspecto a tener en cuenta del mencionado grupo, consiste en la poca presencia de unidades habitacionales, lo cual podría estar dando información relacionada con el cambio de la actividad económica básica (de la agricultura a la manufacturera). Los sitios arqueológicos son Ñawin Urqo (02), Cruz kucho (13), Eb–495 Wuarmapunchao (19), Vernajasa B (55), Chacapampa (56), Santo Domingo B (61), Hacienda Santa Elena C (64), Don Melchor (65), Huitcu (66), Santa Bárbara (67), Guayacondo (68), Hacienda Ticcahuasi (70), Hacienda Condoray A (71), Hacienda Condoray B (72), Accopata (73), Tambillo C (74), Tambillo D (75), Quebrada Tirabamba A (76), Hacienda Tambobamba (77), Rayapata (78), Pallccayacu A (79), Yanamilla A (80), Tambobamba (83), Tacsanayuc (84), Hacienda Velásquez E (85), Huachulla (86), Acuchimay (92), Eb 5 Kumun Senqa (93), EcAlaw o Alao Orqo (96), Eb 51 Kankawa (100), Eb 58 Urpaypampa (102), Eb 36 Kiruray (104), Eb 41 Rudaqasa (105), Eb 46 Waraqo pampa (106), Eb 52 Andas pata (111), Eb 60 Kumun muqu (112), Eb 65 Iribamba (115), Eb 73 Aya pata (116), Eb 173 Hatun Qoriwillka (120), Eb 175 Quriwillka A (121), Eb 176 Quriwillka B (122), Eb 177 Quriwillka C (123), Eb 445 Wichqana (128), Eb 129 La Compañía (132), Eb 130 Yanavaca (133), Eb 25 Muyurina A (145), Eb 153 Cerro orqohuma (150), Eb 154 Orqohuma B (151), Eb 156 Orqohuma C (152), Eb 159 Mollepata A (153), Eb 160 Mollepata B (154), Eb 161 Mollepata C (155), Eb 162 Mollepata D (156), Eb 163 Mollepata E (157), Eb 164 Arcopampa (158), Eb 262 Qaqapaki (160), Eb 235 Cabracancha (163), Eb 113 Hacienda la Vega (164), Eb 338 Totora B (168), Eb 120 Cheqo Willkapampa (174), Eb 318 Molinoyoq A (178), Eb 322 Pikimachay (182), Eb 360 Pukaray pampa A (186), Eb 361 Pukaray pampa B (187), Eb 362 Churrupampa A (188), Eb 363 Churrupampa B (188), Eb Huamanguilla A (191), Ec–37 Urqu pukio (194), Ec–39 Vaca Wichqana (195), Ec–389 Rascate (196), Ec–391 Killas (197), Ec–387 Lucma pata (198), Ec–394 Pampay (200), Ec–404 Tororumi (202), Ec–405 Iribamba A (203), Ec–407 Iribamba C (205), Ec–408 Iribamba D (206), Ec–412 Pachiaq (207), Ec–415 Azángaro (208), Ec–416 Porvenir A (209), Ec–419 Porvenir B (210), Corpas 03 (239), Corpas 04 (240), Yutuchayoq (244), Sillaqasa (246), Pichuspata (258), Cedro huerta (264) y Ec424 Campamento (265).

El segundo grupo está conformado por sitios arqueológicos que tienen una ocupación continua de abarca del Período Intermedio Temprano al Horizonte

Medio. Este grupo está conformado por un total de 31 sitios, predominando los sitios conformados por unidades habitacionales (asentamientos), lo que indica que algunos grupos humanos han permanecido en el mismo lugar desde el Intermedio Temprano y Horizonte Medio, donde recién son abandonados. Los sitios arqueológicos son Vernajasa A (54), Cerro Niño Loma A (58), Cerro Niño Loma C (59), Santo Domingo A (60), Hacienda Dianpampa (62), Llano pata (63), Hacienda Velásquez A (69), Yanamilla B (81), Yanamilla D (82), Ccaccamarca (87), Rondewilka (90), EB 21 Ñawin puquio (95), Eb 30 Paraqay (97), Eb 53 Tanta wasi (101), Eb 61 Aya raqra (113), Eb 63 Palta marka (114), Eb 140 Tantaorqo (139), Eb 347 Pacaycasa C (171), Eb 349 Wayllapampa (172), Eb Cerro Punku Willka (173), Eb 317 Molinoyoq B (179), Eb 323 Allpa orquna (Benavides) Qasapampa (Pareja, Vivanco) (183), Eb 385 Quchqa (190), Artesón (218), Majuelo (219), Qampatuyoqpampa (220), Cali (247), Chamanapata (249), Antiguo paraíso (251), Patallaqta (252) y Cruzpata (261).

Un tercer grupo está conformado por sitios arqueológicos con ocupación segmentada, estableciéndose durante el Intermedio Temprano, siendo abandonados al finalizar dicho período y reutilizados durante el Período Intermedio Tardío, o en su defecto continuaron hasta el Horizonte Tardío.

Los sitios con ocupación del Intermedio Temprano e Intermedio Tardío son Savilayuq (10) y Chilcabamba B (57) corresponden a la Zona 1 (1–A y 1–B respectivamente), el sitio arqueológico de Uchpapata (20) se encuentra en las inmediaciones del poblado de Vinchos y el sitio Potrero o Potero (219 en la Zona 3.

Con respecto a los sitios arqueológicos con ocupación durante el Intermedio Temprano y posteriormente durante el Intermedio Tardío y Horizonte Tardío, denominados Eb–491 Sanquipata (17) y Eb–494 Sallapata (18), se encuentran situados en las inmediaciones del actual pueblo de Vinchos.

Conclusiones

1. Se ha sistematizado toda la información existente sobre los sitios arqueológicos pertenecientes al Período Formativo e Intermedio Temprano que se encuentran en el área de estudio.
2. Se ha identificado las zonas de mayor concentración de sitios arqueológicos, teniendo en cuenta las características medioambientales, culturales, procesos de asentamiento y jerarquía de los sitios.
3. La Zona 1, en términos generales, corresponde a un área intermedia entre el valle (Zona 2) y la altura (Zona 3), caracterizándose por la mayor concentración de sitios arqueológicos, destacando el centro ceremonial de Wichqana durante el Período Formativo y otro probable centro ceremonial ubicado en

las inmediaciones de los ríos Chillico y Pongora (Eb–131 Trigoloma A), con una ocupación continua desde el Formativo hasta el Intermedio Temprano. Las características de estos centros ceremoniales difieren en importancia, arquitectura, magnitud y tecnología constructiva de los centros ceremoniales de la Zona 3.

4. La Zona 2 corresponde a un espacio conformado por el valle de Huanta. Territorialmente es más grande, pero con "poca" presencia de sitios arqueológicos. Por sus características medioambientales es un área de producción agrícola a mayor escala que las demás zonas; sin embargo, hasta la fecha no se ha registrado algún centro ceremonial.

5. La Zona 3 corresponde a un espacio caracterizado por la altura, cuya actividad económica está sustentada en la crianza de camélidos y la agricultura de altura. Otro aspecto es la poca presencia de sitios arqueológicos (unidades habitacionales), por lo general, con ocupación solo durante el Período Formativo, recalcando la existencia de grandes centros ceremoniales en donde destaca Campanayuq rumi (3550 m s. n. m.), que difieran sustancialmente de los centros ceremoniales de la Zona 1.

Bibliografía

Añanca, W. y M. Canchari. (2009). *Prospección arqueológica en la micro cuenca del río Churruwayqu, Chungui–La Mar*. Informe de Práctica Pre–Profesional (PÁGS. AQ– 542). Ayacucho, UNSCH.

Anschuetz, K.; Wilshusen, R. y Scheick C. (2001). *Una arqueología de los paisajes: Perspectivas y tendencias*. En Journal of Archaeological Research. Vol 9. N° 2, págs. 152–197.

Arango, J. C. (2010). "*Visión panorámica del desarrollo prehispánico en la cuenca del Pampas, Vilcanchos, Fajardo–Ayacucho*". En Pacha Runa N°1. Instituto de Investigaciones Históricas, Arqueológicas y Antropológicas, págs. 163–187.

Benavides, M. (1976). *Yacimientos arqueológicos en Ayacucho*. Ayacucho: UNSCH.

Bolívar, J. (2010). *Ubicación y registro de restos arqueológicos en la margen derecha del Río Qaqamarca, Ocros – Ayacucho*. Informe de Práctica Pre–Profesional (PÁGS. AQ– 542). Ayacucho: UNSCH.

Campbell, B. (1985). Ecología Humana. Barcelona: Salvat.

Cconocc, T. (2009). *Reconocimiento de sitios arqueológicos en la margen izquierda de la cuenca del Río Pongora*. Informe de Práctica Pre–Profesional (PÁGS. AQ– 542). Ayacucho: UNSCH.

Cruzatt, V. (1977). *Ocupación aldeana en la altiplanicie de Chupas*. Trabajo de

investigación presentado para optar el grado académico de Bachiller en: Antropología. Ayacucho: UNSCH.

Cruzatt, V. (1966). Investigación arqueológica en Chupas. Facultad de ciencias sociales. Instituto de Antropología. Ayacucho: UNSCH.

Espinoza, R. (2003). *Prospección arqueológica en la margen derecha del río Pampas, distrito Huaccana–Provincia Chicheros*. Informe de Práctica Pre–Profesional (PÁGS. AQ– 542). Ayacucho: UNSCH.

Fernández, V. (1998). *Teoría y método de la arqueología*. Madrid: Síntesis.

García, A. (2009). *Reconocimiento arqueológico en la microcuenca del río Qaqamarca, valle de Ocros–Ayacucho*. Informe de Práctica Pre–Profesional (PÁGS. AQ– 542). Ayacucho: UNSCH.

Gerencia Regional de Recursos Naturales y Gestión del Medio Ambiente. (2004). *Inventarío regional de recursos naturales y áreas naturales protegidas*. Ayacucho: GRA.

Gianotti, C. (2004). "*La prospección como estrategia metodológica para el estudio del paisaje monumental en las tierras bajas uruguayas*". En: *Arqueología espacial*, N° 24–25, págs. 259–282.

González, R. (s/f). "*Arqueología del paisaje e historia agraria: Algunas cuestiones de método*". En *Revista d História Medieval* N° 7, págs. 223–243.

Guerreros, E. (2011). *Reconocimiento de sitios arqueológicas en la margen derecha de micro cuenca inferior de Río Cachi*. Informe de Práctica Pre–Profesional (PÁGS. AQ– 542). Ayacucho: UNSCH.

Gutiérrez, A. (2009). R*econocimiento arqueológico en la margen derecha del río Pampas – Colca – Fajardo*. Informe de Práctica Pre–Profesional (PÁGS. AQ– 542). Ayacucho: UNSCH.

Hernando, A. (1992). "*Enfoques teóricos en arqueología*". En SPAL N° 1, págs. 11–35.

Huayapa, E. (2006). *Prospección arqueológica en el espacio comprendido entre las quebradas de Carimayo y Lambrashuayqo Chiara – Ayacucho*. Informe de Práctica Pre–Profesional (PÁGS. AQ– 542). Ayacucho: UNSCH.

Butzer, K. (1989). *Arqueología: una ecología del hombre*. Barcelona: Bellaterra.

Matsumoto, Y. y Cavero, Y. (2010). "*Investigaciones arqueológicas en Campanayuq rumi, Vilcashuamán, Ayacucho*" En *Pacha Runa* N°1. Instituto de Investigaciones Históricas, Arqueológicas y Antropológicas, págs. 25–45.

Mendoza, E. (2007). *Reconocimiento arqueológico en la margen izquierda de los ríos Yana mayu y Pampas, Vilcashuamán*. Informe de Práctica Pre–Profesional (PÁGS. AQ– 542). Ayacucho: UNSCH.

MINCUL. (2010). *Proceso metodológico de la catalogación de paisajes culturales a nivel nacional*. Dirección de Paisaje Cultural. Versión Digital, Lima.

ONERN. (1985). *Los Recursos Naturales del Perú*. Oficina Nacional de Evaluación de Recursos Naturales, Lima.

Orejas, A. (1991). "Arqueología del paisaje: Historia, problemas y perspectivas". En *Archivo Español de Arqueología* N° 64, págs. 191–230.

Palomino, R. (1987). *Estado Nutricional de algunos Suelos Agrícolas de las Provincias de Huamanga, Cangallo, Víctor Fajardo y Vilcashuamán del Departamento de Ayacucho*. Tesis de licenciatura en Ciencias Agrarias. Ayacucho: UNSCH.

Paucar, S. (2005). *Reconocimiento arqueológico entre las quebradas Yucaes y Huatatas, Tambillo – Ayacucho*. Informe de Prácticas Pre–Profesional (PÁGS. AQ 522). Ayacucho: UNSCH.

Peñaherrera del Águila, C. (1986). *Ecología del Perú*. En "Gran Geografía del Perú. Naturaleza y Hombre". Vol. I, Barcelona: Manfer–JMB.

Perlacios, E. (2007). "L*os ayauchkus del Julcamarca*" Huacaveliva. Informe de Práctica Pre–Profesional (PÁGS. AQ– 542). Ayacucho: UNSCH.

Pulgar Vidal, J. (1981). *Geografía del Perú. Las Ocho Regiones Naturales del Perú*. Lima: Universo.

Purizaga, M. (1972). "El estado regional en Ayacucho" (Período Intermedio Tardío: 1200 – 1470 d.C.).

Quispe, S. (1984). *Prospección y reconocimiento arqueológico en el valle de Vinchos*. Trabajo de investigación para optar el grado de: Bachiller en Ciencias Sociales: Arqueología e Historia. Ayacucho: UNSCH.

Ramírez, A. (1987). "El recurso fauna y su conservación". En: *Curso de Ecología y Conservación de Recursos Naturales*. FCCB. Ayacucho: UNSCH.

Renfrew, C. y P. Bahn. (2008). *Arqueología conceptos claves*. Madrid: Akal.

Rivera, J. (1971). *Geografía general de Ayacucho*. Ayacucho: UNSCH.

Rivera, J. (1984). *Pisos altitudinales*. Ayacucho: UNSCH.

Roca, Y. (2010). "*Arqueología de superficie en Seqchapampa–Chiara*". En Pacha Runa N° 1, págs. 189–218, Ayacucho.

Soto, J. (2003). "Excavaciones arqueológicas en Pachiaq". En *Revista Arqueológica Warpa* N° 1, págs. 9–11.

Soto, J. (1997). *El espacio geográfico y social durante el Formativo: Implicancias y utilización, en el departamento de Ayacucho*. Ayacucho: UNSCH.

Valdez, J. (2009). "Presencia de la cultura warpa en la cuenca del río Torobamba, San Miguel, La Mar". En *Warpa* N° 14, págs. 3–8.

Villafanez, E. (2011). "Entre la geografía y la arqueología: el espacio como objeto y representación". En *Revista de Geografía Norte Grande*, N° 50, págs. 135–150.

Vivanco, C. (1999). "*Excavaciones arqueológicas en Qasapampa y otros (valles*

de Huanta y Huamanga, Ayacucho) L.T.220 KV – Mantaro – Socabaya". Informe de proyecto liberación arqueológica, Ayacucho.

Ayacucho en la perspectiva de las ciencias de la cultura

se terminó de imprimir en marzo de 2019 en los talleres gráficos de **Producciones estratégicas**

Urb. María Parado de Bellido Mz. K-13
Ayacucho - Perú

Ayacucho en la perspectiva de las ciencias de la cultura es un libro que reúne varios trabajos sobre cultura en la región a la cual hace alusión el título. Las canteras disciplinarias de los escritores son la arqueología y la antropología; sin embargo, el enfoque de cada uno de los estudios tiene carácter interdisciplinario.

Los cinco estudios sobre antropología y los cuatro sobre arqueología se esfuerzan por presentar el abanico de investigaciones que han sido desarrollados por profesionales adscritos a la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga (UNSCH) y la Dirección Desconcentrada de Cultura de Ayacucho.

Este esfuerzo académico se suma a otras publicaciones que Ayacucho viene produciendo desde las ciencias sociales. El año pasado hemos sido testigos de la puesta en circulación de varias revistas científicas, varios libros y muchos artículos en medio virtuales.

En esta ocasión, ponemos a disposición de los lectores los estudios sobre cuatro seres fabulosos en el arte y la tradición oral ayacuchana como dispositivos culturales de dominación; el sentido semiótico de Santa Bárbara en una comunidad ayacuchana; los mitos de origen de los pueblos quechuas de Hualla y Tiquihua en el sur de Ayacucho; la danza navideña en Huanca Sancos; y una tipología de médicos andinos en Ayacucho.

También están los trabajos que abordan los caminos incas que conectaban con la selva; Wari, una ciudad prehispánica compleja en el área andina; acerca del Periodo Formativo e Intermedio Temprano en la zona norte de Ayacucho; y las lagunas como espacios sagrados y sistemas hidráulicos prehispánicos.

ISBN: 978-612-46214-7-5